This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

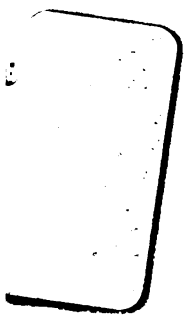
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Die beiden Grundprobleme der Ethik.

Die

beiden Grundprobleme

der

Ethik,

behandelt

in zwei akademiſchen Preisſchriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitgliede der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften.

Dritte Auflage.

I. **Ueber die Freiheit des menſchlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral, nicht** gekrönt von der K. Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1881.

Add'l
GIFT

B3114
A3
1881

Inhalt.

Preisschrift über die Freiheit des Willens.

Seite

I. Begriffsbestimmungen 3
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn 14
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge 26
IV. Vorgänger 63
V. Schluß und höhere Ansicht 90
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes 98

Preisschrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.

§. 1. Ueber das Problem 107
§. 2. Allgemeiner Rückblick 111

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3. Uebersicht 117
§. 4. Von der imperativen Form der Kantischen Ethik 120
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere .. 126
§. 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik 129
Anmerkung 151
§. 7. Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik 154
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik 160
§. 9. Kants Lehre vom Gewissen 169

M829246

Seite

§. 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit ... 174
Anmerkung ... 178
§. 11. Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen ... 179

III. Begründung der Ethik.

§. 12. Anforderungen ... 185
§. 13. Skeptische Ansicht ... 186
§. 14. Antimoralische Triebfedern ... 196
§. 15. Kriterium der Handlungen von moralischem Werth ... 203
§. 16. Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder 205
§. 17. Die Tugend der Gerechtigkeit ... 212
§. 18. Die Tugend der Menschenliebe ... 226
§. 19. Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral ... 231
§. 20. Vom ethischen Unterschiede der Charaktere ... 249

IV. Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§. 21. Verständigung über diese Zugabe ... 260
§. 22. Metaphysische Grundlage ... 264

Vorrede zur ersten Auflage.

Unabhängig von einander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine frühern Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehen von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die specielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlich-

keit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutſamkeit hier ſehr gewonnen. Demnach ſind dieſe beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzuſehen, gerade ſo, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine ſehr weſentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches iſt. Uebrigens, ſo heterogen auch der Gegenſtand der zuletzt-genannten Schrift dem der gegenwärtigen zu ſeyn ſcheint; ſo iſt dennoch zwiſchen ihnen wirklicher Zuſammenhang, ja, jene Schrift iſt gewiſſermaaßen der Schlüſſel zur gegenwärtigen, und die Einſicht in dieſen Zuſammenhang vollendet allererſt das voll-kommene Verſtändniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen ſeyn wird, wo man mich lieſt, wird man finden, daß meine Philoſophie iſt wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erſte dieſer beiden Ab-handlungen bereits im neueſten Bande der zu Drontheim er-ſcheinenden Denkſchriften der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften ihre Stelle gefunden hat. Dieſe Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutſch-land, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieſer Preisſchrift für Deutſchland veranſtalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich der-ſelben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abſtatte.

Die zweite Abhandlung iſt von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften *nicht* gekrönt worden, obſchon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da dieſe Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt daſſelbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leſer findet daſſelbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus erſehen, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, ſondern nur zu tadeln gefunden hat und daß

dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehen werde.

Der erste und hauptsächlichste Tadel, dem die beiden andern nur accessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage mißverstanden hätte, indem ich irriger Weise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach dem Nexus der Metaphysik mit der Ethik. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), sagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urtheils mit sich selbst will ich ganz absehen: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der Dänischen Akademie gestellte Preisfrage, mit der ihr vorgesetzten Einleitung, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehen, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, wonach diese Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. — Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analysirend durchgehen und den Sinn derselben auf das Deutlichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andererseits im

wirklichen Leben: in dieſem letztern zeige derſelbe ſich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unſere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An dieſen urſprünglichen Begriff der Moralität knüpften ſich dann wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf dieſe Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen ſei? ob vielleicht in einer urſprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatſächlich und unmittelbar im Bewußtſeyn, oder Gewiſſen, läge? dieſe müßte alsdann analyſirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unweſentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, alſo: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae moralis?* Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieſer letzte Frageſatz zeigt aufs Deutlichſte an, daß überhaupt nach dem Erkentnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphraſtiſche Exegeſe der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empiriſchen Bemerkungen: „es gebe, ſagt ſie, faktiſch eine Moralwiſſenſchaft; und ebenfalls ſei es Thatſache, daß im wirklichen Leben moraliſche Begriffe ſich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir ſelbſt, in unſerm Gewiſſen, über unſere Handlungen moraliſch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moraliſcher Hinſicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moraliſche Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In dieſem Allen nun trete doch eine urſprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moraliſchen Geſetze hervor, deſſen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logiſche ſei: d. h. welche nicht nach dem

bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff giengen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieses Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. — Daher also stelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden (quaerenda sunt). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwan in einer uns angeborenen, in unserm Bewußtseyn, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysirt (explicandis) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unserer Pflichten zu ihrer Quelle, als den so eben vorschlags- und beispielsweise angeführten?" — Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere seyn, als die der Moralität selbst: denn was theoretisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten seyn: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die Moral aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also die-

ſen letzten Grund aller Moralität nachzuweiſen: denn als wiſſenſchaftliches Gebäude hat ſie ihn zum Grundſtein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Urſprung hat. Er iſt alſo unleugbar das fundamentum philosophiae moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich iſt es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik geſucht und aufgeſtellt werde, „ut principium aliquod Ethicae conderetur", nicht in dem Sinn einer bloßen oberſten Vorſchrift oder Grundregel, ſondern eines Realgrundes aller Moralität, und oeshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieſes leugnet nun aber das Urtheil, indem es ſagt, daß weil ich es oermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe lieſt: denn es ſteht eben, ſchwarz auf weiß, mit klaren, unzweioeutigen Worten da, und iſt nicht wegzuleugnen, ſo lange die Worte der Lateiniſchen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig geweſen: aber die Sache iſt wichtig und merkwürdig. Denn hieraus iſt klar und gewiß, daß was dieſe Akademie gefragt zu haben leugnet, ſie offenbar und unwiderſprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet ſie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſei der Hauptgegenſtand der Preisfrage (dieſe allein kann unter ipsum thema verſtanden werden) geweſen. Jetzt beliebe der Leſer nachzuſehen, ob davon ein Wort in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden ſei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wiſſenſchaften frägt, muß ſie denn doch beide nennen: aber der Metaphyſik geſchieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieſer ganze Hauptſatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denſelben Worten lautet: Ipsum thema ejusmodi disputationem

flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſchlechterdings nicht in dem Geſichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht: denn dieſe hebt an mit empiriſchen Bemerkungen, beruft ſich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moraliſchen Beurtheilungen u. dgl., frägt ſodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und ſchlägt endlich, als Beiſpiel einer möglichen Auflöſung, eine angeborene, im Bewußtſeyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt alſo in ihrem Beiſpiel, verſuchsweiſe und problematiſch, eine bloße pſychologiſche Thatſache und nicht ein metaphyſiſches Theorem als Löſung an. Hiedurch aber giebt ſie deutlich zu erkennen, daß ſie die Begründung der Moral durch irgend eine Thatſache, ſei es des Bewußtſeyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieſelbe aus den Träumen irgend einer Metaphyſik abgeleitet zu ſehen erwartet: daher würde die Akademie eine Preisſchrift, welche die Frage auf dieſe Art gelöſt hätte, mit vollem Rechte haben abweiſen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgeſtellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Moral eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einſicht zutrauen, eine unmögliche wäre: unbeantwortbar, weil es eben keine Metaphyſik ſchlechthin giebt, ſondern nur verſchiedene (und zwar höchſt verſchiedene) Metaphyſiken, d. h. allerlei Verſuche zur Metaphyſik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich ſo viele als es jemals Philoſophen

gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied ſingt, die alſo vom Grund aus differiren und diſſentiren. Demnach ließe ſich wohl fragen nach dem Nexus zwiſchen der Ariſtoteliſchen, Epikuriſchen, Spinoziſchen, Leibnitziſchen, Lockeſchen, oder ſonſt einer beſtimmt angegebenen Metaphyſik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwiſchen der Metaphyſik ſchlechthin und der Ethik: weil dieſe Frage gar keinen beſtimmten Sinn hätte, da ſie das Verhältniß zwiſchen einer gegebenen und einer ganz unbeſtimmten, ja vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn ſo lange es keine als objektiv anerkannte und unleugbare Metaphyſik, alſo eine Metaphyſik ſchlechthin giebt, wiſſen wir nicht ein Mal, ob eine ſolche überhaupt auch nur möglich iſt, noch was ſie ſeyn wird und ſeyn kann. Wollte man inzwiſchen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, alſo freilich unbeſtimmten Begriff von der Metaphyſik überhaupt hätten, in Hinſicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwiſchen dieſer Metaphyſik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; ſo iſt das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in dieſem Sinn genommene Frage ſo leicht und einfach ſeyn, daß einen Preis auf dieſelbe zu ſetzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter beſagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphyſik auch der Ethik ihre feſte Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müſſe. Zudem findet man dieſen Gedanken gleich im erſten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage beſonders die nachweiſe, daß ſie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphyſik, von der man ausgienge und auf die man ſich ſtützen könnte, ausſchließt.

Ich habe alſo im Obigen unwiderſprechlich nachgewieſen, daß die Königlich Däniſche Societät Das wirklich gefragt hat, was ſie gefragt zu haben leugnet; hingegen Das, was ſie gefragt

zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja, nicht einmal hat fragen können. Dieſes Verfahren der Königlich Däniſchen Societät wäre, nach dem von mir aufgeſtellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieſelbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; ſo wird ſie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht iſt.

Was nun aber die Däniſche Akademie wirklich gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderſt in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, ſeit 60 Jahren, als ſicher nachgewieſen annimmt. Sodann habe ich, im poſitiven Theile, die ächte Quelle moraliſch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewieſen, daß dieſe es ſei, und keine andere es ſeyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieſer ethiſche Realgrund mit — nicht meiner Metaphyſik, wie das Urtheil fälſchlich angiebt, auch nicht mit irgend einer beſtimmten Metaphyſik, — ſondern mit einem allgemeinen Grundgedanken ſteht, der ſehr vielen, vielleicht den meiſten, ohne Zweifel den älteſten, nach meiner Meinung den wahrſten, metaphyſiſchen Syſtemen gemeinſam iſt. Dieſe metaphyſiſche Darſtellung habe ich nicht, wie das Urtheil ſagt, als einen Anhang, ſondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es iſt der Schlußſtein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei geſagt habe, ich leiſtete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß dieſe mit keinem Worte auf eine metaphyſiſche Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine ſolche gerichtet wäre. Ob nun übrigens dieſe metaphyſiſche Auseinanderſetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiſte als gefordert worden, ſei, oder nicht, iſt Nebenſache, ja, gleichgültig: genug, daß ſie daſteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von ſeiner Verlegen-

heit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphyſiſche Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre ſie vorangegangen; ſo hätte aus ihr das Princip der Ethik ſynthetiſch abgeleitet werden müſſen; was nur dann möglich geweſen wäre, wenn die Akademie geſagt hätte, aus welcher der vielen, ſo höchſt verſchiedenen Metaphyſiken ſie ein ethiſches Princip abgeleitet zu ſehen beliebe: die Wahrheit eines ſolchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgeſetzten Metaphyſik abhängig, alſo problematiſch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytiſche Begründung des moraliſchen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Vorausſetzung irgend einer Metaphyſik, aus der Wirklichkeit der Dinge geſchöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieſer Weg als der allein ſichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch ſchon die ihm vorhergegangenen Engliſchen Moraliſten, ſich bemüht, das Moralprincip unabhängig von jeder metaphyſiſchen Vorausſetzung, auf analytiſchem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehen, wäre ein offenbarer Rückſchritt. Hätte dieſen die Akademie dennoch verlangt; ſo mußte ſie wenigſtens dies auf das Beſtimmteſte ausſprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Däniſche Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geſchwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorherſehe, daß die Naſeweisheit des Leſers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegiſche Abhandlung mit demſelben Grundgebrechen wenigſtens eben ſo ſehr behaftet iſt. Die Königlich Norwegiſche Societät hat ſich dadurch freilich nicht abhalten laſſen, meine Arbeit zu krönen. Dieſer Akademie anzugehören iſt aber auch

eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einſehen und vollſtändiger ermeſſen lerne. Denn ſie kennt, als Akademie, kein anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menſchlicher Einſicht und Erkenntniſſe. Eine Akademie iſt kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe ſie ſo hohe, ernſte und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufſtellt, vorher bei ſich ſelbſt auszumachen und feſt zu ſtellen, ob ſie auch wirklich bereit iſt, der Wahrheit, wie ſie immer lauten möge (denn das kann ſie nicht vorher wiſſen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernſte Frage eine ernſte Antwort eingegangen, iſt es nicht mehr an der Zeit ſie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der ſteinerne Gaſt geladen worden, da iſt, bei deſſen Eintritt, ſelbſt Don Juan zu ſehr ein Gentleman, als daß er ſeine Einladung verleugnen ſollte. Dieſe Bedenklichkeit iſt ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas ſich in der Regel wohl hüten, Fragen ſolcher Art aufzuſtellen: wirklich ſind die zwei vorliegenden die erſten, welche ich mich entſinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir ſeit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philoſophie zu ernſtlich nehme, als daß ich ein Profeſſor derſelben hätte werden können; ſo habe ich doch nicht geglaubt, daß derſelbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenſtehen könne.

Der zweite Tadel der Königlich Däniſchen Societät lautet: scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Dagegen iſt nichts zu ſagen: es iſt das ſubjektive Urtheil der Königlich Däniſchen Societät*), zu deſſen Erläuterung ich meine

*) „Sie ſagen: das muthet mich nicht an!
Und meynen, ſie hätten's abgethan."
Goethe.
Zuſatz zur zweiten Auflage.

Arbeit veröffentliche, und derſelben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, ſondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἄν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.*)

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.)

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung ſo gebe, wie ich ſie eingeſandt habe: d. h. ich habe nichts geſtrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht weſentlichen Zuſätze aber, welche ich nach der Abſendung beigeſchrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derſelben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.**)

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernſtlich bewieſen habe, mit einer Strenge, welche der mathematiſchen nahe kommt. Dies iſt in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geſchehen, in die Natur des menſchlichen Willens eindringend,

*) Der letzte Vers war in der erſten Auflage weggelaſſen, unter der Vorausſetzung, daß der Leſer ihn ergänzen würde.

**) Dies gilt nur von der erſten Auflage: in der gegenwärtigen ſind die Kreuze weggelaſſen, weil ſie etwas Störendes haben, zumal da jetzt zahlreiche neue Zuſätze hinzugekommen ſind. Daher muß, wer die Abhandlung genau in der Geſtalt, in welcher ſie der Akademie eingeſandt worden, kennen lernen will, die erſte Auflage zur Hand nehmen.

die drei letzten Triebfedern deſſelben, aus denen alle ſeine Handlungen entſpringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est. Wenn das heißen ſoll, ich ſelbſt hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; ſo wird der Leſer ſehen, daß davon keine Spur zu finden und ſo etwas mir nicht eingefallen iſt. Sollte aber vielleicht mit jener Phraſe etwan gar darauf angeſpielt ſeyn, daß ich, an einer Stelle, geſagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wolluſtſünden ſei nicht aus dem ſelben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe abzuleiten; — ſo hieße dies aus Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schluſſe und Abſchiede ertheilt mir ſodann die Königlich Däniſche Societät noch einen derben Verweis, wozu, ſelbſt wenn deſſen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einſehe. Ich werde ihr alſo darauf dienen. Er lautet: plures recentioris aetatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Dieſe summi philosophi ſind nämlich — Fichte und Hegel! Denn über dieſe allein habe ich mich in ſtarken und derben Ausdrücken, mithin ſo ausgeſprochen, daß die von der Däniſchen Akademie gebrauchte Phraſe möglicherweiſe Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgeſprochene Tadel würde, an ſich ſelbſt, ſogar gerecht ſeyn, wenn dieſe Leute summi philosophi wären. Dies allein iſt der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, ſo findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich daſſelbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugſam hervorgeht, wie weit

er davon entfernt war, ein summus philosophus zu ſeyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann“ hoch über Hegeln geſtellt. Ueber dieſen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entſchiedenſten Ausdrücken ergehen laſſen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienſt um die Philoſophie ab; ſondern er hat auf dieſelbe, und dadurch auf die Deutſche Litteratur überhaupt, einen höchſt verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte ſagen peſtilenzialiſchen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichſte entgegen zu wirken, die Pflicht jedes ſelbſt zu denken und ſelbſt zu urtheilen Fähigen iſt. Denn ſchweigen wir, wer ſoll dann ſprechen? Nebſt Fichten alſo iſt es Hegel, auf den ſich der am Schluſſe des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja, von ihm iſt, da er am ſchlimmſten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Däniſche Societät von recentioris aetatis summis philosophis ſpricht, gegen welche ich unanſtändigerweiſe es an ſchuldigem Reſpekt habe fehlen laſſen. Sie erklärt alſo öffentlich, von eben dem Richterſtuhl herab, von welchem ſie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, dieſen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verſchworener Journalſchreiber, wenn beſoldete Profeſſoren der Hegelei, und ſchmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen ſehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philoſophen, den je die Welt beſeſſen, unermüdlich und mit beiſpielloſer Unverſchämtheit, in alle vier Winde ausſchreien; ſo iſt das keiner ernſten Berückſichtigung werth, um ſo weniger, als die plumpe Abſichtlichkeit dieſes elenden Treibens nachgerade ſelbſt dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber ſo weit kommt, daß eine ausländiſche Akademie jenen Philoſophaſter als einen summus

philosophus in Schutz nehmen will, ja, ſich erlaubt, den Mann zu ſchmähen, der, redlich und unerſchrocken, dem falſchen, erſchlichenen, gekauften und zuſammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck ſich entgegengeſtellt, der allein jenem frechen Anpreiſen und Aufdringen des Falſchen, Schlechten und Kopfverderbenden angemeſſen iſt; ſo wird die Sache ernſthaft: denn ein ſo beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und ſchädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutraliſirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geſchehen. Solche alſo will ich jetzt ſo deutlich und faßlich darlegen, daß ſie hoffentlich dienen werden, der Däniſchen Akademie den Horazianiſchen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu dieſem Zwecke ſagte, die ſogenannte Philoſophie dieſes Hegels ſei eine koloſſale Myſtifikation, welche noch der Nachwelt das unerſchöpfliche Thema des Spottes über unſere Zeit liefern wird, eine alle Geiſteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erſtickende und, mittelſt des frevelhafteſten Mißbrauchs der Sprache, an deſſen Stelle den hohlſten, ſinnleerſten, gedankenloſeſten, mithin, wie der Erfolg beſtätigt, verdummendeſten Wortkram ſetzende Pſeudophiloſophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und abſurden Einfall zum Kern, ſowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewieſen wird, noch ſelbſt irgend etwas beweiſt oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des ſcholaſtiſchen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monſtrum auch noch von der Kehrſeite das Chriſtenthum vorſtellen ſoll, alſo

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis),

so würde ich Recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser summus philosophus der Dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert wie kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk, die sogenannte „Phänomenologie des Geistes"*), lesen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde, als wäre er im Tollhause, — hinein gehöre; so würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Dänischen Akademie den Ausweg, zu sagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unsinn scheine, wäre bodenloser Tiefsinn. Da muß ich denn freilich nach einer festen Handhabe suchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden ist. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweisen, daß diesem summo philosopho der Dänischen Akademie sogar der gemeine Menschenverstand, so gemein er auch ist, abging. Daß man aber auch ohne diesen ein summus philosophus seyn könne, ist eine Thesis, welche die Akademie nicht aufstellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verschiedene Beispiele erhärten. Und diese werde ich entnehmen dem Buche, bei welchem er am allermeisten sich hätte besinnen, sich zusammennehmen und überlegen sollen, was er schrieb, nämlich aus seinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daselbst also, in der Abtheilung „Physik", §. 293 (zweite Auflage, von 1827), handelt er vom specifischen Gewichte, welches er specifische Schwere nennt, und bestreitet die Annahme, daß dasselbe auf Verschiedenheit der Porosität beruhe, durch folgen-

*) Heißt eigentlich „System der Wissenschaft", Bamberg 1807. In dieser Originalausgabe muß man es lesen, da es in den operibus omnibus von dem ebirenden assecla etwas glatt geleckt seyn soll.

des Argument: „Ein Beiſpiel vom exiſtirenden Specificiren „der Schwere iſt die Erſcheinung, daß ein auf ſeinem Unter„ſtützungspunkte gleichgewichtig ſchwebender Eiſenſtab, wie er „magnetiſirt wird, ſein Gleichgewicht verliert und ſich an „dem einen Pole jetzt ſchwerer zeigt als an dem andern. Hier „wird der eine Theil ſo inficirt, daß er ohne ſein Volumen „zu verändern, ſchwerer wird; die Materie, deren Maſſe nicht „vermehrt worden, iſt ſomit ſpecifiſch ſchwerer geworden.“ — Hier macht alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie folgenden Schluß: „Wenn ein in ſeinem Schwerpunkt unterſtützter Stab nachmals auf einer Seite ſchwerer wird; ſo ſenkt er ſich nach dieſer Seite: nun aber ſenkt ein Eiſenſtab, nachdem er magnetiſirt worden, ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden.“ Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „Alle Gänſe haben zwei Beine, Du haſt zwei Beine, alſo biſt Du eine Gans.“ Denn in kategoriſche Form gebracht, lautet der Hegel'ſche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite ſchwerer wird, ſenkt ſich nach der Seite: dieſer magnetiſirte Stab ſenkt ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden.“ Das iſt die Syllogiſtik dieſes summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergeſſen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernſt aber iſt es die angeborene Logik, welche jedem geſunden und geraden Verſtande dergleichen Schlüſſe unmöglich macht, und deren Abweſenheit das Wort Unverſtand bezeichnet. Wie ſehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieſer Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe redet, geeignet iſt, den geraden Verſtand der jungen Leute ſchief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinanderſetzung. — Welches das Erſte war.

Das zweite Beiſpiel vom Mangel des gemeinen Menſchenverſtandes in dem summo philosopho der Däniſchen Akademie

beurkundet der §. 269 deſſelben Haupt- und Lehrwerks, in dem Satz: „Zunächſt widerſpricht die Gravitation unmittelbar dem „Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie „aus ſich ſelbſt zur andern hin.“ — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Geſetze der Trägheit ſo wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem andern angezogen, als daß er von ihm geſtoßen wird?! Im einen wie im andern Fall iſt es ja der Hinzutritt einer äußern Urſache, welcher die bis dahin beſtehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar ſo, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind. — Und eine ſolche Albernheit ſo dummdreiſt hinzuſchreiben! Und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den erſten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, deſto dreiſter macht er. — Dem, der denken kann (welches nicht der Fall unſers summi philosophi war, der bloß „den Gedanken“ ſtets im Munde führte, wie die Wirthshäuſer den Fürſten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde), iſt es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortſtößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie ſolche jede Kauſalerklärung zur Vorausſetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher ſagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus ſich ſelbſt“ zu ihm hinſtrebt; ſo muß man auch ſagen, daß der geſtoßene Körper „aus ſich ſelbſt“ vor dem ſtoßenden flieht, und wie im Einen ſo im Andern das Geſetz der Trägheit aufgehoben ſehen. Das Geſetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kauſalität, ja, iſt eigentlich nur deſſen Kehrſeite: „jede Veränderung wird durch eine Urſache herbeigeführt“, ſagt das Geſetz der Kauſalität: „wo keine Urſache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein“,

ſagt das Geſetz der Trägheit. Daher würde eine Thatſache, die dem Geſetz der Trägheit widerſpräche, geradezu auch dem der Kauſalität, d. h. dem a priori Gewiſſen, widerſprechen und uns eine Wirkung ohne Urſache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverſtandes iſt. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenſchaft legt der summus philosophus der Däniſchen Akademie im §. 298 deſſelben Meiſterwerkes ab, woſelbſt er, gegen die Erklärung der Elaſticität durch Poren polemiſirend, ſagt: „Wenn „zwar ſonſt in Abſtracto zugegeben wird, daß die Materie ver„gänglich, nicht abſolut ſei, ſo wird ſich doch in der Anwen„dung dagegen geſträubt, — — — — — — —; ſo daß in „der That die Materie als abſolut-ſelbſtſtändig, ewig, „angenommen wird. Dieſer Irrthum wird durch den allge„meinen Irrthum des Verſtandes eingeführt, daß u. ſ. w.“ — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich ſei? Und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß ſie nicht, gleich allem Andern, entſteht und vergeht, ſondern, unzerſtörbar wie unentſtanden, alle Zeit hindurch iſt und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies iſt eine Erkenntniß a priori, ſo feſt und ſicher wie irgend eine mathematiſche. Ein Entſtehen und Vergehen von Materie auch nur vorzuſtellen, iſt uns ſchlechterdings unmöglich: weil die Form unſers Verſtandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verſtande geradezu entſagen. — Welches alſo das Dritte war. — Selbſt das Prädikat abſolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es beſagt, daß ihr Daſeyn ganz außerhalb des Gebietes der Kauſalität liegt, und nicht mit eingeht in die endloſe Kette von Urſachen und Wirkungen, als welche nur

ihre Accidenzien, Zuſtände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf dieſe, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erſtreckt ſich das Geſetz der Kauſalität, mit ſeinem Entſtehen und Vergehen, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat abſolut hat an der Materie ſeinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläſſig iſt, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realiſirender Begriff ſeyn würde, nichts weiter als ein wohl aufgeblaſener Spielball der Spaaßphiloſophen. — Beiläufig legt obiger Ausſpruch dieſes Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philoſophie ſo ein ſublimer, hyper-transſcendenter, aerobatiſcher und bodenlos tiefer Philoſoph eigentlich, in ſeinem Herzen, kindlich zugethan iſt und welche Sätze er nie ſich hat beigehen laſſen in Frage zu ziehen.

Alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe ſchwerer werden können, und daß dies namentlich der Fall ſei bei einem magnetiſirten Eiſenſtabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Geſetze der Trägheit widerſpreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich ſei. Dieſe drei Beiſpiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, ſobald die dichte Hülle des aller Menſchenvernunft Hohn ſprechenden, unſinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuſchreiten und dem geiſtigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man ſagt ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, ſagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiae Hegelianae der Gerechte und Unparteiiſche beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen ſolchen Abſurditätenlehrer ohne Umſtände einen Scharlatan nannte, oder der, wel-

cher ex cathedra academica dekretirte, er ſei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer ſo reichen Auswahl von Abſurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präſentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenſtand es ſich einerſeits nicht handelt um ſchwierige, vielleicht unlösbare, philoſophiſche Probleme, die demnach eine Verſchiedenheit der Anſicht zulaſſen; und andererſeits nicht um ſpecielle phyſikaliſche Wahrheiten, welche genauere empiriſche Kenntniſſe vorausſetzen; ſondern es ſich hier handelt um Einſichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken löſen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieſer Art ein entſchiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverſtandes iſt, das dreiſte Aufſtellen ſolcher Unſinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns ſehen läßt, welche Frechheit ſich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geiſt ausſchreit. Daher dies zu thun ein Mittel iſt, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dargelegten speciminibus in physicis halte man zuſammen die Stelle im §. 98 deſſelben Meiſterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulſivkraft" — und ſehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieſer Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Wer Geduld hat, leſe nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienſte Kants zu ermeſſen, auch von der Natur zu niedrig geſtellt, um ſich an der ſo unausſprechlich ſeltenen Erſcheinung eines wahrhaft großen Geiſtes freuen zu können, ſtatt deſſen, von der Höhe ſelbſtbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf dieſen großen, großen Mann,

als auf einen, den er hundert Mal überſieht und in deſſen ſchwachen, ſchülerhaften Verſuchen er, mit kalter Geringſchätzung, halb ironiſch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung ſeiner Schüler, nachweiſt. Auch §. 254 gehört dahin. Dieſe Vornehmthuerei gegen ächte Verdienſte iſt freilich ein bekannter Kunſtgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächſt der Unſinnsſchmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieſes Scharlatans war, ſo daß er, bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philoſopheme, ſondern auch auf jede Wiſſenſchaft und ihre Methode, auf Alles was der menſchliche Geiſt, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfſinn, Mühe und Fleiß ſich erworben hat, vornehm, faſtidiös, ſchnöde und höhniſch herabblickt von der Höhe ſeines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in ſeinem Abrakadabra verſchloſſenen Weisheit eine hohe Meinung beim Deutſchen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie ſehen ſtolz und unzufrieden aus:
Sie ſcheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln iſt das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beiſpiel. Sie ſehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher iſt es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, iſt nicht Jedermanns Sache. Wer nun alſo, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftſtellers auf Kredit angenommen hat, ſolche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Deſſen gerathen, der einen ſchlechten Wechſel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu ſehen erwartet, mit bitterm Proteſt zurückerhält, und ſich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausſtellers und die

der Indoſſanten beſſer zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die Däniſche Akademie in Bezug auf jenen Papier-, Zeit- und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutſchland über denſelben künſtlich veranſtaltete Lobgeſchrei, nebſt der großen Anzahl ſeiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb ſcheint es mir zweckmäßig, der Königlich Däniſchen Societät die ſchöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher summus philosophus, Locke (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der ſchlechteſte aller Philoſophen genannt zu ſeyn), das vorletzte Kapitel ſeines berühmten Meiſterwerkes ſchließt, und die ich hier, zu Gunſten des Deutſchen Leſers, Deutſch wiedergeben will:

„So groß auch der Lerm iſt, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; ſo muß ich doch der Menſchheit die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, zu ſagen, daß nicht ſo Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falſchen Meinungen befangen ſind. Nicht daß ich dächte, ſie erkennten die Wahrheit; ſondern weil ſie hinſichtlich jener Lehren, mit welchen ſie ſich und Andern ſo viel zu ſchaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn Jemand den größten Theil aller Parteigänger der meiſten Sekten auf der Welt ein wenig katechiſirte; ſo würde er nicht finden, daß ſie hinſichtlich der Dinge, für die ſie ſo gewaltig eifern, irgend eine Meinung ſelbſt hegten, und noch weniger würde er Urſache finden, zu glauben, daß ſie eine ſolche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anſcheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern ſie ſind entſchloſſen, der Partei, für welche Erziehung oder Intereſſe ſie geworben haben, feſt anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der

Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche ſie ſtreiten, jemals zu prüfen, oder auch ſelbſt nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menſchen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernſtliche Rückſicht nimmt; warum ſollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche ſich den Kopf zerbrechen und ſich anſtrengen werde, die Gründe dieſer oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, ſeinen Lenkern gehorſam, Hand und Zunge ſtets bereit habe zur Unterſtützung der gemeinſamen Sache, um dadurch ſich denen zu bewähren, welche ihm Anſehen, Beförderung und Protektion, in der Geſellſchaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menſchen Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen ſie nie ſich überzeugt, deren Proſelyten ſie nie geworden, ja, die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen ſind. Obwohl man alſo nicht ſagen kann, daß die Zahl der unwahrſcheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner ſei, als ſie vorliegt; ſo iſt doch gewiß, daß denſelben Wenigere wirklich anhängen und ſie fälſchlich für Wahrheiten halten, als man ſich vorzuſtellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und ſollte auch ſeine Sache die ſchlechteſte auf der Welt ſeyn. Durch tüchtige Subſidien kann man, ſo gut wie einen ſchlechten Prätendenten, auch einen ſchlechten Philoſophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klaſſe der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falſchen Ruhmes unberückſichtigt gelaſſen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derſelben ausmacht: ich meine die Zahl Derer, welche nicht prätendiren, z. B. Profeſſoren der Hegelei zu werden, oder ſonſtige Pfründen zu genießen, ſondern als reine Gimpel (gulls), im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, Denen, die ihnen zu imponiren verſtehen, nachſchwätzen, wo ſie Zulauf ſehen,

sich anschließen und mittrollen, und wo sie Lerm hören, mitschreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten sich wiederholenden Phänomens auch von dieser Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spanischen Favoritautor mittheilen, welche, da sie durchaus belustigend ist und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutschland so gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leser jedenfalls willkommen seyn wird. Besonders aber soll diese Stelle vielen jungen und alten Gecken in Deutschland zum Spiegel dienen, welche, im stillen, aber tiefen Bewußtseyn ihres geistigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachsingen und in den nichtssagenden oder gar nonsensikalischen Aussprüchen dieses philosophischen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts sich so tief intellektuell herabsetzt, wie durch das Bewundern und Preisen des Schlechten. Denn Helvetius sagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher ist das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entschuldigen: denn das Vortrefflichste in jeder Gattung tritt, vermöge seiner Ursprünglichkeit, so neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den ersten Blick zu erkennen, nicht nur Verstand, sondern auch große Bildung in der Gattung desselben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine späte und um so spätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung ist, und die wirklichen Erleuchter der Menschheit das Schicksal der Fixsterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreise der Menschen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falschen, Geistlosen, oder gar Absurden, ja, Unsinnigen, läßt keine Entschuldigung zu; sondern man beweist dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf ist und folglich es bis ans Ende

ſeiner Tage bleiben wird: denn Verſtand wird nicht erlernt. — Andererſeits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, dieſe Peſt der deutſchen Litteratur, ein Mal nach Verdienſt behandele, des Dankes der Redlichen und Einſichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn ſie werden ganz der Meinung ſeyn, welche Voltaire und Goethe, in auffallender Uebereinſtimmung, ſo ausdrücken: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine.) „Der eigentliche Obſkurantismus iſt nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, ſondern daß man das Falſche in Cours bringt.“ (Nachlaß, Bd. 9, S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein ſo planmäßiges und gewaltſames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie dieſe letzten zwanzig Jahre in Deutſchland? Welche andere hätte eine ähnliche Apotheoſe des Unſinns und Aberwitzes aufzuweiſen? Für welche andere ſcheint Schillers Vers

Ich ſah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

ſo prophetiſch beſtimmt geweſen? Daher eben iſt die Spaniſche Rhapſodie, welche ich, zum heitern Schluß dieſer Vorrede, mittheilen will, ſo wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entſtehen könnte, ſie ſei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieſerhalb diene zur Nachricht, daß ich ſie treu überſetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III, Crisi 4, p. 285 des erſten Bandes der erſten Antwerpener Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

«———Der Führer und Entzifferer unſerer beiden Reiſenden*)

*) Sie ſind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer iſt der Desengaño, d. h. die Enttäuſchung: er iſt der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erſtgeborener der Haß iſt: veritas odium parit.

fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil ſie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehen. —

Als ſie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerkſamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem ſie ſich nach allen Seiten umgeſehen, erblickten ſie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt ſie als ſeine Gefangenen feſt, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners*), ſondern mit einem eiſernen Zaum. Dieſer Kerl alſo bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich iſt, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren", ſagte er, „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verſtand iſt, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Perſonen von Einſicht, mit ganzen Leuten zu thun habe; jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan Jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verſtande begabt ſeyn ſollte, er ſich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und ſubtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verſtändlich ſeyn können. Alſo aufgepaßt, meine Herren von Einſicht und Verſtand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es ſich für einen ſolchen ſchickt, ſcherzt wie ein Zoylus und ſtichelt wie ein Ariſtarch. Kein Wort wird aus ſeinem Munde gehen, welches nicht ein Myſterium in ſich ſchlöſſe, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anſpielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er ſagt, werden Sentenzen

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II, cr. 2, p. 133 (wie auch in der Agudeza y arte, Disc. 19; und gleichfalls im Discreto, p. 398) ſagt, daß von ſeiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefeſſelt hielten. Er verwechſelt ihn jedoch (durch ein Emblem des Alciatus verleitet) mit dem Merkur, welcher, als Gott der Beredſamkeit, ſo abgebildet wurde.

von der erhabenſten Tiefe*) ſeyn." — „Das wird", ſagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger ſeyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er ſagte, nichts taugen. Mit einer ſilbernen Stimme ſingt ſich's gut, und mit einem goldenen Schnabel redet ſich's noch ſchöner." — „Wohlan!" fuhr der Scharlatan fort, „mögen ſich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht ſelbſt Adler an Verſtand ſind: denn für ſie iſt hier jetzt nichts zu holen." — Was iſt das? Keiner geht fort? Keiner rührt ſich? — Die Sache war, daß Keiner ſich zu der Einſicht, daß er ohne Einſicht ſei, bekannte, vielmehr Alle ſich für ſehr einſichtig hielten, ihren Verſtand ungemein eſtimirten und eine hohe Meinung von ſich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erſchien — das dümmſte der Thiere: denn auch es nur zu nennen iſt beleidigend. „Hier ſehen Sie", ſchrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenſchaften, am Denken und am Reden. Daß ſich nur Keiner beigehen laſſe, das Gegentheil zu ſagen: denn da würde er ſeinem Verſtande ſchlechte Ehre machen." — „Beim Himmel", rief Einer, „ich ſehe ſeine Flügel: o, wie großartig ſie ſind!" — „Und ich", ſagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie ſie ſo fein ſind!" — „Ihr ſeht es wohl nicht?" ſprach Einer zu ſeinem Nachbarn. „Ich nicht?" ſchrie dieſer, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verſtändiger Mann ſagte zu ſeinem Nachbarn: „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich ſehe nicht, daß da ein Adler ſei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz reſpektabeln Zagel (Schwanz)." — „St! St!" erwiderte ein Freund, „ſagt das nicht, Ihr richtet Euch zu Grunde: ſie werden

*) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wiſſenſchaftlichen Litteratur, 1827, Nr. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

meynen, Ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir Andern ſagen und thun: alſo folgt dem Strom." — „Ich ſchwöre bei allen Heiligen", ſagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler iſt, ſondern ſogar ſein Antipode: ich ſage, es iſt ein großer et cetera." — „Schweig doch, ſchweig!" ſagte, ihn mit dem Ellenbogen ſtoßend, ſein Freund, „willſt du von Allen ausgelacht werden? Du darfſt nicht anders ſagen, als daß es ein Adler ſei, dächteſt du auch ganz das Gegentheil: ſo machen wir's ja Alle." — „Bemerken Sie nicht", ſchrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt ſeyn." Auf der Stelle ſprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „Wie herrlich! Welche große Gedanken! Das Vortrefflichſte der Welt! Welche Sentenzen! Laßt ſie mich aufſchreiben! Es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach ſeinem Hinſcheiden werde ich meine Hefte ediren.")*) — In dieſem Augenblick erhob das Wunderthier jenen ſeinen ohrzerreißenden Geſang, der eine ganze Rathsverſammlung aus der Faſſung bringen kann, und begleitete ihn mit einem ſolchen Strom von Ungebührlichkeiten, daß Alle verdutzt daſtanden, einander anſehend. „Aufgeſchaut, aufgeſchaut, meine geſcheuten**) Leute", rief eilig der verſchmitzte Betrüger, „aufgeſchaut und auf den Fußſpitzen geſtanden! Das nenne ich reden! Giebt es einen zweiten Apollo wie dieſen? Was dünkt euch von der Zartheit ſeiner Gedanken, von der Beredſamkeit ſeiner Sprache? Giebt es auf der Welt einen größern Verſtand?" —

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

**) Man ſoll ſchreiben „Geſcheut" und nicht „Geſcheidt": der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort ſehr artig ſo ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

Die Umſtehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu muckſen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieſer Schnabel", rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören." — „Und mich ſoll der Teufel holen", ſprach fein leiſe ein Geſcheuter, „wenn es nicht ein Eſel iſt und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu ſagen." — „Bei meiner Treue", ſagte ein Anderer, „das war ja keine Rede, ſondern ein Eſelgeſchrei: aber Wehe dem, der ſo etwas ſagen wollte! Das geht jetzt ſo in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Froſch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Eſel für einen Adler. Was iſt denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! Das iſt's, worauf es ankommt."

Kritilo war aufs Aeußerſte gebracht, ſolche Gemeinheit von der einen und ſolche Verſchmitztheit von der andern Seite ſehen zu müſſen. „Kann die Narrheit ſich ſo der Köpfe bemeiſtern?" dachte er. Aber der Spitzbube von Aufſchneider lachte unter dem Schatten ſeiner großen Naſe über Alle, und ſprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu ſich ſelbſt: „Habe ich ſie dir alle zum Beſten? Könnte eine Kupplerin mehr leiſten?" und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeſchmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „Daß nur Keiner ſage, es ſei nicht ſo: ſonſt ſtempelt er ſich zum Dummkopf." Dadurch ſtieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es ſchon wie Alle. — Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte ſich zu ſeinem verſtummten Entzifferer mit den Worten: „wie lange ſoll dieſer Menſch unſere Geduld mißbrauchen, und wie

lange willſt du ſchweigen? Geht doch die Unverſchämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!“ — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es ausſagt: die wird ſchon, wie ſie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirſt du eben Die, welche es jetzt bewundern, es verwünſchen hören.“ Und genau ſo fiel es aus, als der Betrüger ſeinen Diphthong von Adler und Eſel (ſo erlogen jener, wie richtig dieſer) wieder hineinzog. Im ſelben Augenblick fing Einer und der Andere an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue“, ſagte der Eine, „das war ja kein Genie, ſondern ein Eſel.“ — „Was für Narren wir geweſen ſind!“ rief ein Anderer: und ſo machten ſie ſich gegenſeitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei geſehen? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort geſprochen, woran etwas geweſen wäre, und wir klatſchten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Eſel, und wir verdienen geſaumſattelt zu werden.“

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro“, ſagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Rieſen, neben welchem Enceladus und Typhoeus ſich gar nicht ſehen laſſen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm ‚Rieſe!‘ zurufen wird, dadurch ſein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tauſende, ja zehntauſende von Piaſtern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle. Hingegen Wehe Dem, der keinen Rieſen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, ſondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeſchaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er ſich, o wie er emporragt!“ — Eine Gardine ging auf und es erſchien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn geſtellt, nicht mehr ſichtbar geweſen

wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinſicht, im Weſen und Thun. „Nun, was macht ihr? Warum ſchreiet ihr nicht? Warum applaudirt ihr nicht? Erhebet Eure Stimme, Redner! Singet, Dichter! Schreibt, Genies! Euer Chorus ſei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!“ — Alle ſtanden erſtarrt und fragten einander mit den Augen: „Was hat Der von einem Rieſen? Welchen Zug eines Helden ſeht ihr an ihm?“ — Aber ſchon fing der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu ſchreien an: „Ja, ja! der Rieſe, der Rieſe! der erſte Mann der Welt! Welch ein großer Fürſt war jener! Welch ein tapfrer Marſchall dieſer! Welch ein trefflicher Miniſter der und der!“ Sogleich regnete es Dublonen über ſie. Da ſchrieben die Autoren! ſchon nicht mehr Geſchichte, ſondern Panegyriken. Die Dichter, ſogar Pedro Mateo*) ſelbſt, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu ſagen. Vielmehr ſchrien Alle um die Wette: „Der Rieſe! der große, der allergrößte Rieſe!“ Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich ſagten ſie freilich: „Wie tapfer ich lüge! Er iſt noch immer nicht gewachſen, ſondern bleibt ein Zwerg. Aber was ſoll ich machen? Geht ihr hin und ſagt was ihr denkt: dann ſeht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und Eſſen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher ſeyn was er will: er ſoll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Rieſe ſeyn.“ — Andrenio fing an, dem Strome zu folgen und ſchrie auch: „Der Rieſe, der Rieſe, der ungeheure Rieſe!“ Und augenblicklich regnete es Geſchenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „Das, das iſt Lebensweisheit!“ Aber Kritilo ſtand da, und wollte außer ſich ge-

*) Er hat Heinrich IV. beſungen: ſiehe Criticon, P. III, Cris. 12, p. 376.

rathen: „Ich herſte, wenn ich nicht rede“, ſagte er. „Rede nicht“, ſprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieſer Rieſe uns den Rücken kehre, und du wirſt ſehen wie es geht.“ So traf es ein: denn ſobald Jener ſeine Rieſenrolle ausgeſpielt hatte und nun ſich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „Welche Pinſel ſind wir doch geweſen! das war ja kein Rieſe, ſondern ein Pygmäe, an dem nichts, und der zu nichts war“, und fragten ſich unter einander, wie es nur möglich geweſen. Kritilo aber ſprach: „Welch ein Unterſchied iſt es doch, ob man von Einem bei ſeinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abweſenheit die Sprache: wie groß iſt doch die Entfernung zwiſchen über unſern Köpfen und unter unſern Füßen!“

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er ſich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Rieſen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja, weniger als nichts: wozu denn Alle Ja ſagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und ſagte, es wäre ein Käfer. Alle ſprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten.» —

So weit Gracian, und ſo viel von dem summo philosopho, vor welchem die Däniſche Akademie ganz ehrlich meint Reſpekt fordern zu dürfen: wodurch ſie mich in den Fall geſetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisſchriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht feſt darauf verlaſſen hätte, daß die Königlich Däniſche Societät, wie es Recht iſt und alle Akademien thun, in dem ſelben Blatte, darin ſie ihre Preisfragen für das

Ausland publicirt (hier die Halle'ſche Litteraturzeitung) auch die Entſcheidung derſelben bekannt machen würde. Das thut ſie aber nicht, ſondern man muß die Entſcheidung aus Kopenhagen einholen, welches um ſo ſchwieriger iſt, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derſelben in der Preisfrage angegeben wird. Dieſen Weg habe ich daher ſechs Monate zu ſpät eingeſchlagen.*)

Frankfurt a. M., im September 1840.

---

*) Sie hat ihr Urtheil jedoch nachträglich publicirt, d. h. nach dem Erſcheinen gegenwärtiger Ethik und dieſer Rüge. Nämlich im Intelligenzblatt der Halle'ſchen Litteraturzeitung, November 1840, Nr. 59, wie auch in dem der Jena'ſchen Litteraturzeitung des ſelben Monats, hat ſie daſſelbe abdrucken laſſen, — alſo im November publicirt was im Januar entſchieden worden.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Beide Preisschriften haben in dieser zweiten Auflage ziemlich beträchtliche Zusätze erhalten, welche meistens nicht lang, aber an vielen Stellen eingefügt sind und zum gründlichen Verständniß des Ganzen beitragen werden. Nach der Seitenzahl kann man sie nicht abschätzen; wegen des größern Formats gegenwärtiger Auflage. Ueberdies würden sie noch zahlreicher seyn, wenn nicht die Ungewißheit, ob ich diese zweite Auflage erleben würde, mich in der Zwischenzeit genöthigt hätte, die hieher gehörigen Gedanken, successiv, wo ich es eben konnte, einstweilen niederzulegen, nämlich theils im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 47, und theils in „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Kap. 8. —

Die von der Dänischen Akademie verworfene und bloß mit einem öffentlichen Verweis belohnte Abhandlung über das Fundament der Moral erscheint also hier nach zwanzig Jahren in zweiter Auflage. Ueber das Urtheil der Akademie habe ich die nöthige Auseinandersetzung schon in der ersten Vorrede gegeben, und daselbst vor allen Dingen nachgewiesen, daß in demselben die Akademie leugnet gefragt zu haben was sie gefragt hat, hingegen gefragt zu haben behauptet was sie durchaus nicht gefragt hat:

und zwar habe ich dieſes (S. VII—XII) ſo klar, ausführlich und gründlich dargethan, daß kein Rabuliſt auf der Welt ſie davon weiß brennen kann. Was es nun aber hiemit auf ſich habe, brauche ich nicht erſt zu ſagen. Ueber das Verfahren der Akademie im Ganzen habe ich jetzt, nach zwanzigjähriger Zeit zur kühlſten Ueberlegung, noch Folgendes hinzuzufügen.

Wenn der Zweck der Akademien wäre, die Wahrheit möglichſt zu unterdrücken, Geiſt und Talent nach Kräften zu erſticken und den Ruhm der Windbeutel und Scharlatane tapfer aufrecht zu erhalten; ſo hätte dies Mal unſere Däniſche Akademie demſelben vortrefflich entſprochen. Weil ich nun aber mit dem von mir verlangten Reſpekt vor Windbeuteln und Scharlatanen, welche von feilen Lobſängern und bethörten Gimpeln für große Denker ausgeſchrien ſind, ihr nicht dienen kann; ſo will ich, ſtatt deſſen, den Herren von der Däniſchen Akademie einen nützlichen Rath ertheilen. Wenn die Herren Preisfragen in die Welt ergehen laſſen, müſſen ſie vorher ſich eine Portion Urtheilskraft anſchaffen, wenigſtens ſo viel man für's Haus braucht, gerade nur um nöthigenfalls doch Hafer von Spreu unterſcheiden zu können. Denn außerdem, wenn es da in secunda Petri*) gar zu ſchlecht beſtellt iſt, kann man garſtig anlaufen. Nämlich auf Midas-Urtheil folgt Midas-Schickſal, und bleibt nicht aus. Nichts kann davor ſchützen; keine gravitätiſche Geſichter und vornehme Mienen können helfen. Auch kommt es zu Tage. Wie dicke Perrücken man auch aufſetzen mag, — es fehlt doch nicht an indiskreten Barbieren, an indiskretem Schilfrohr, ja, heut zu Tage nimmt man ſich nicht die Mühe, dazu erſt ein Loch in die Erde zu bohren. — Zu dieſem Allen kommt nun aber noch die kindliche Zuverſicht, mir einen öffentlichen Verweis zu ertheilen und ihn in Deutſchen Litteraturzeitungen abdrucken zu laſſen, darüber, daß

*) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est „de judicio“.

ich nicht ſo pinſelhaft geweſen bin, mir imponiren zu laſſen durch den von demüthigen Miniſterkreaturen angeſtimmten und vom hirnloſen litterariſchen Pöbel lange fortgeſetzten Lobgeſang, um darauf hin große Gaukler, die nie die Wahrheit, ſondern ſtets nur ihre eigene Sache geſucht haben, mit der Däniſchen Akademie für Summi philosophi zu halten. Iſt es denn dieſen Akademikern gar nicht eingefallen, ſich erſt zu fragen, ob ſie auch nur einen Schatten von Berechtigung hätten, mir über meine Anſichten öffentliche Verweiſe zu ertheilen? Sind ſie gänzlich von allen Göttern verlaſſen, daß ihnen dies nicht in den Sinn kam? Jetzt kommen die Folgen: die Nemeſis iſt da: ſchon rauſcht das Schilfrohr! Ich bin, dem vieljährigen, vereinten Widerſtande ſämmtlicher Philoſophieprofeſſoren zum Trotz, endlich durchgedrungen, und über die Summi philosophi unſerer Akademiker gehen dem gelehrten Publiko die Augen immer weiter auf: wenn ſie auch noch von armſäligen Philoſophieprofeſſoren, die ſich längſt mit ihnen kompromittirt haben und zudem ihrer als Stoff zu Vorleſungen bedürfen, noch ein Weilchen, mit ſchwachen Kräften, aufrecht erhalten werden; ſo ſind ſie doch gar ſehr in der öffentlichen Aeſtimation geſunken, und beſonders geht Hegel mit ſtarken Schritten der Verachtung entgegen, die ſeiner bei der Nachwelt wartet. Die Meinung über ihn hat ſich, ſeit zwanzig Jahren, dem Ausgang, mit welchem die in der erſten Vorrede mitgetheilte Allegorie Gracians ſchließt, ſchon auf drei Viertel des Weges genähert, und wird ihn, in einigen Jahren, ganz erreicht haben, um völlig mit dem Urtheil zuſammenzutreffen, welches, vor zwanzig Jahren, der Däniſchen Akademie tam justam et gravem offensionem gegeben hat. Daher will ich, als Gegengeſchenk für ihren Verweis, der Däniſchen Akademie ein Goethe'ſches Gedicht, in ihr Album, verehren:

„Das Schlechte kannſt du immer loben:
Du haſt dafür ſogleich den Lohn!

In deinem Pfuhle ſchwimmſt du oben
Und biſt der Pfuſcher Schutzpatron.

Das Gute ſchelten? Magſt's probiren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnſt:
Doch treten, wenn's die Menſchen ſpüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienſt."

Daß unſere Deutſchen Philoſophieprofeſſoren den Inhalt der vorliegenden ethiſchen Preisſchriften keiner Berückſichtigung, geſchweige Beherzigung, werth gehalten haben, iſt ſchon von mir, in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 47—49 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 48—50), gebührend anerkannt worden, und verſteht ſich überdies von ſelbſt. Wie ſollten doch hohe Geiſter dieſer Gattung auf Das achten, was Leutchen, wie ich, ſagen! Leutchen, auf die ſie, in ihren Schriften, höchſtens im Vorübergehen und von oben herab einen Blick der Geringſchätzung und des Tadels werfen. Nein, was ich vorbringe, ficht ſie nicht an: ſie bleiben bei ihrer Willensfreiheit und ihrem Sittengeſetz; ſollten auch die Gründe dagegen ſo zahlreich ſeyn, wie die Brommbeeren. Denn jene gehören zu den obligaten Artikeln, und ſie wiſſen, wozu ſie da ſind: in majorem Dei gloriam ſind ſie da und verdienen ſämmtlich Mitglieder der Königlich Däniſchen Akademie zu werden.

Frankfurt a. M., im Auguſt 1860.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:

La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?"

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutſcht: „Läßt die Freiheit des menſchlichen Willens ſich aus dem Selbſtbewußtſeyn beweiſen?"

I.

Begriffsbeſtimmungen.

Bei einer ſo wichtigen, ernſten und ſchwierigen Frage, die im Weſentlichen mit einem Hauptproblem der geſammten Philoſophie mittlerer und neuerer Zeit zuſammenfällt, iſt große Genauigkeit und daher eine Analyſe der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieſer Begriff iſt, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abweſenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieſes hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Poſitives ſeyn. Der möglichen Beſchaffenheit dieſes Hemmenden entſprechend hat der Begriff drei ſehr verſchiedene Unterarten: phyſiſche, intellektuelle und moraliſche Freiheit.

a) Phyſiſche Freiheit iſt die Abweſenheit der materiellen Hinderniſſe jeder Art. Daher ſagen wir: freier Himmel, freie Ausſicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemiſch gebunden iſt), freie Elektricität, freier

Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkührlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen.

Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, frei: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieſer phyſiſchen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derſelben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, ſondern mit einem philoſophiſchen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verſchiedene Arten: die intellektuelle und die moraliſche Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Ariſtoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollſtändigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszuſetzen bis ganz ans Ende dieſer Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe ſchon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, ſo daß ſie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte ſie, als der phyſiſchen Freiheit zunächſt verwandt, ihre Stelle neben dieſer haben.

c) Ich wende mich alſo gleich zur dritten Art, zur moraliſchen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium iſt, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieſer Begriff knüpft ſich an den der phyſiſchen Freiheit von einer Seite, die auch ſeine, nothwendig viel ſpätere, Entſtehung begreiflich macht. Die phyſiſche Freiheit bezieht ſich, wie geſagt, nur auf materielle Hinderniſſe, bei deren Abweſenheit ſie ſogleich da iſt. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Menſch, ohne durch materielle Hinderniſſe gehemmt zu ſeyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Verſprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß ſeinem Willen gemäß geweſen ſeyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein ſolcher Menſch noch frei geweſen wäre? oder ob wirklich ein ſtarkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenſo hemmen und unmöglich machen könne, wie ein phyſiſches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem geſunden Verſtande nicht ſchwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv ſo wirken könne, wie ein phyſiſches Hinderniß; indem dieſes leicht die menſchlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt überſteige, hingegen ein Motiv nie an ſich ſelbſt unwiderſtehlich ſeyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, ſondern immer noch möglicherweiſe durch ein ſtärkeres Gegenmotiv

überwogen werden könne, wenn nur ein ſolches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Menſch durch daſſelbe beſtimmbar wäre; wie wir denn auch häufig ſehen, daß ſogar das gemeinhin ſtärkſte aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbſtmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Intereſſen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgeſuchteſten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden ſind von dem bloßen Gedanken, daß ſonſt das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und abſoluten Zwang mit ſich führen, ſo konnte ihnen doch ein ſubjektiver und relativer, nämlich für die Perſon des Betheiligten, zuſtehen; welches im Reſultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: iſt der Wille ſelbſt frei? — Hier war nun alſo der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das *Können* gedacht hatte, in Beziehung auf das *Wollen* geſetzt worden, und das Problem entſtanden, ob denn das Wollen ſelbſt *frei* wäre. Aber dieſe Verbindung mit dem *Wollen* einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der urſprüngliche, rein empiriſche und daher populäre Begriff von Freiheit ſich unfähig. Denn nach dieſem bedeutet „*frei*“ — „*dem eigenen Willen gemäß*“: frägt man nun, ob der Wille ſelbſt frei ſei; ſo frägt man, ob der Wille ſich ſelber gemäß ſei: was ſich zwar von ſelbſt verſteht, womit aber auch nichts geſagt iſt. Dem empiriſchen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich *thun* kann, *was ich will*“: und durch das „was ich will“ iſt da ſchon die Freiheit entſchieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des *Wollens* ſelbſt fragen, würde demgemäß dieſe Frage ſich ſo ſtellen: „Kannſt du auch *wollen*, was du willſt?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und geſetzt, dieſe Frage würde bejaht; ſo entſtände alsbald die zweite: „kannſt du auch wollen, was du wollen willſt?“ und ſo würde es ins Unendliche höher hinaufgeſchoben werden, indem wir immer *ein* Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich ſtrebten, auf dieſem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein ſolches annehmen; ſo

könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann“, — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber stelle ich diese auf: nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine

an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst" heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache": dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit". So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, seyn muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) als schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen,

*) Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 49.

ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d. h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen; so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtseyn gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehen; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn anderer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseyns übrig behalten, wäre das Selbstbewußtseyn. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß seyn kann: daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseyns hat man auch einen innern Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bild-

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

lichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewußtseyn ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.*) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal

*) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß, oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseyns anderer Dinge stößt wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem Willen also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun

aber in dieſem ſeinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und beſtimmten Sinne des Worts, hervorgienge, iſt unſer Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zuſteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch ſchon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn.

Wenn ein Mensch *will*; so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun Etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtseyn *anderer* Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung, *Motiv* genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser *Reaktion* besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte; da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten *muß*, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen, verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtseyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörter-

ten und als hier allein anwendbar nachgewieſenen, abſtrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und ſomit unſer Problem feſtgeſtellt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn aber haben wir die Data zur Löſung deſſelben zu ſuchen, und werden zu dem Ende deſſen Ausſage genau prüfen, nicht aber, durch eine ſummariſche Entſcheidung, den Knoten zerhauen, wie Karteſius, der ohne Weiteres die Behauptung aufſtellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I, §. 41.) Das Unſtatthafte dieſer Behauptung hat ſchon Leibnitz gerügt (Theod., I, §. 50, et III, §. 292), der doch ſelbſt, in dieſem Punkt, nur ein ſchwankes Rohr im Winde war und, nach den widerſprechendeſten Aeußerungen, endlich zu dem Reſultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht neceſſitirt würde. Er ſagt nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibnitz, De libertate: Opera, ed. Erdmann, p. 669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein ſolcher Mittelweg zwiſchen der oben geſtellten Alternative nicht haltbar iſt und man nicht, einer gewiſſen beliebten Halbheit gemäß, ſagen kann, die Motive beſtimmten den Willen nur gewiſſermaaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewiſſen Grade, und dann könne er ſich ihr entziehen. Denn ſobald wir einer gegebenen Kraft Kauſalität zugeſtanden haben, alſo erkannt haben, daß ſie wirkt; ſo bedarf es, bei etwanigem Widerſtande, nur der Verſtärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerſtandes, und ſie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu beſtechen iſt, aber wankt, wird es mit 100 ſeyn, u. ſ. f.

Wir wenden uns alſo mit unſerm Problem an das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, in dem Sinn, den wir oben feſtgeſtellt haben. Welchen Aufſchluß giebt uns nun wohl dieſes Selbſtbewußtſeyn über jene abſtrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit, des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgeſtellten, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ſeines Ausbleibens in ſolchem Fall?

Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich." Das heißt in der Kürze: „Ich kann thun was ich will." Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß". Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtseyn sagt die Freiheit des Thuns aus, — unter Voraussetzung des Wollens: aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann thun was ich will", nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der

Außenwelt (die uns als Bewußtseyn von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtseyn aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Gränze des Selbstbewußtseyns im Bewußtseyn von andern Dingen; der Willensakt selbst allein in demselben, und nach dem Kausalverhältniß jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, die ihn, selbst für das Selbstbewußtseyn, zum Willensakte stempelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtseyn selbst erst die That: denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtseyn pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes*); aber Wollen nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtseyn nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das

*) Siehe „Parerga", Bd. 2, §. 327 der ersten (§. 339 der zweiten) Auflage.

„ich kann thun was ich will". Aber dieſe *ſubjektive* Möglichkeit iſt ganz hypothetiſch: ſie beſagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es *thun*". Allein die zum Wollen erforderliche Beſtimmung liegt nicht darin; da das Selbſtbewußtſeyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen beſtimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtſeyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen iſt es die *objektive* Möglichkeit, die den Ausſchlag giebt: dieſe aber liegt außerhalb des Selbſtbewußtſeyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Menſch als Objekt gehört, iſt daher dem Selbſtbewußtſeyn fremd und gehört dem Bewußtſeyn anderer Dinge an. Jene *ſubjektive* Möglichkeit iſt gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt iſt durch den Stahl, an welchem die *objektive* Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abſchnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, ſondern von Außen betrachten und alſo die *objektive* Möglichkeit des Willensaktes unterſuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem ſie ſo von zwei verſchiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beiſpiele erläutert werden.

Alſo das im Selbſtbewußtſeyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beſtändig, beſagt aber bloß, daß die Entſchlüſſe, oder entſchiedenen Akte unſers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unſers Innern entſpringend, allemal gleich übergehen werden in die anſchauliche Welt, da zu ihr unſer Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtſeyn bildet die Brücke zwiſchen Innenwelt und Außenwelt, welche ſonſt durch eine bodenloſe Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anſchauungen als Objekte, — in der erſtern lauter erfolgloſe und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menſchen; ſo würde er jenes unmittelbare Bewußtſeyn, welches ſo häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan ſo ausdrücken: „Ich kann thun was ich will: will ich links gehen, ſo gehe ich links: will ich rechts gehen, ſo gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin alſo frei." Dieſe Ausſage iſt allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille ſchon in der Voraus-

ſetzung: ſie nimmt nämlich an, daß er ſich ſchon entſchieden habe: alſo kann über ſein eigenes Freiſeyn dadurch nichts ausgemacht werden. Denn ſie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes ſelbſt, ſondern nur von den Folgen dieſes Akts, ſobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von ſeiner unausbleiblichen Erſcheinung als Leibesaktion. Das jener Ausſage zum Grunde liegende Bewußtſeyn iſt es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philoſophiſch rohen Menſchen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter ſeyn kann, die Willensfreiheit für etwas ſo ganz unmittelbar Gewiſſes halten läßt, daß er ſie als unzweifelhafte Wahrheit ausſpricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philoſophen zweifelten im Ernſte daran, ſondern in ſeinem Herzen meint, all das Gerede darüber ſei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtſeyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit ſtets ſo ſehr zur Hand iſt, und zudem weil der Menſch, als ein zunächſt und weſentlich praktiſches, nicht theoretiſches Weſen, ſich der aktiven Seite ſeiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirkſamkeit, ſehr viel deutlicher bewußt wird, als der paſſiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; ſo hält es ſchwer, dem philoſophiſch rohen Menſchen den eigentlichen Sinn unſeres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage ſei jetzt nicht nach den Folgen, ſondern nach den Gründen ſeines jedesmaligen Wollens; ſein Thun zwar hänge ganz allein von ſeinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wiſſen, wovon denn ſein Wollen ſelbſt abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenſo gut das Andere thun, wenn er wolle: aber er ſolle jetzt ſich beſinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig ſei. Stellt man nun, in dieſer Abſicht, dem Menſchen die Frage etwan ſo: „Kannſt du wirklich, von in dir aufgeſtiegenen entgegengeſetzten Wünſchen, dem Einen ſowohl, als dem Andern Folge leiſten? z. B. bei einer Wahl zwiſchen zwei einander ausſchließenden Gegenſtänden des Beſitzes ebenſo gut den Einen, als den Andern vorziehen?“ Da wird er ſagen: „Vielleicht kann mir die Wahl ſchwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das

Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will", wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal ent-

schiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandsregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer seyn könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Eben deßhalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrole solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache

und ausreichend seyn wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseyns, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. w. Da *draußen* also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber *innen* ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr: kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich *will*, das kann ich *thun*", welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtseyn erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtseyn eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseyns betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er

alsdann, im gegebenen Fall, ſowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; ſo wird er zwar im erſten Eifer es bejahen: ſobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unſicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieſer ſich am liebſten wieder hinter ſein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daſelbſt gegen alle Gründe und alles Räſonnement verſchanzen. Die berichtigte Antwort auf ſein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abſchnitt außer Zweifel zu ſetzen hoffe, lauten: „Du kannſt thun was du willſt: aber du kannſt, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Beſtimmtes wollen und ſchlechterdings nichts Anderes, als dieſes Eine."

Durch die in dieſem Abſchnitte enthaltene Auseinanderſetzung wäre nun eigentlich ſchon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptſache, indem auch dieſe Darlegung des Thatbeſtandes im Selbſtbewußtſeyn noch einige Vervollſtändigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für dieſe unſere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrole. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwieſen wurden, nämlich an den reinen Verſtand, die über die Data deſſelben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entſcheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht exiſtire, ſondern das Handeln des Menſchen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; ſo würde uns dieſes noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium ſich beweiſen ließe, auch nicht ein Mal liegen können; wodurch, mittelſt des Schluſſes a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg iſt, negative Wahrheiten a priori feſtzuſtellen, unſere Entſcheidung, zu der bisher dargelegten empiriſchen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt ſicher geſtellt wäre. Denn ein entſchiedener Widerſpruch zwiſchen den unmittelbaren Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns und den Ergebniſſen aus den Grundſätzen des reinen Verſtandes, nebſt ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich

angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unserige nicht seyn. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseyns entstehen, wann dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtseyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtseyn wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtseyn der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsere Handlungen sind, einiges Licht aufgehen; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unſerm Probleme wenden; ſo wiſſen wir zum Voraus, daß, da dieſes Vermögen weſentlich nach außen gerichtet iſt, der Wille für daſſelbe nicht ein Gegenſtand unmittelbarer Wahrnehmung ſeyn kann, wie er dies für das, dennoch in unſerer Sache inkompetent befundene, Selbſtbewußtſeyn war; ſondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Weſen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände der Erfahrung, daſtehen und nunmehr als ſolche zu unterſuchen und zu beurtheilen ſind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feſtſtehenden, a priori gewiſſen Regeln, theils nach den Thatſachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Alſo nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen ſelbſt, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; ſondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Weſen, welche Gegenſtände der äußern Sinne ſind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil verſetzt ſind, den eigentlichen Gegenſtand unſers Forſchens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müſſen; ſo wird derſelbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unſerer Unterſuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einſeitige, direkte Selbſtbewußtſeyn, der ſogenannte innere Sinn,

war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffaſſen ausgerüſteten Verſtandes.

Als die allgemeinſte und grundweſentliche Form dieſes Verſtandes finden wir das Geſetz der Kauſalität, da ſogar allein durch deſſen Vermittelung die Anſchauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unſern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen ſogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen" auffaſſen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Urſachen", welche nunmehr, eben durch dieſen Verſtandesproceß, als Objekte im Raum ſich darſtellen*). Hieraus erhellt unwiderſprechlich, daß das Geſetz der Kauſalität uns a priori, folglich als ein, hinſichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt iſt; ohne daß wir des indirekten, ſchwierigen, ja, ungenügenden Beweiſes, den Kant für dieſe wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Geſetz der Kauſalität ſteht a priori feſt, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen ſind. Dieſe Ausnahmsloſigkeit verdankt es eben ſeiner Apriorität. Daſſelbe bezieht ſich weſentlich und ausſchließlich auf Veränderungen, und beſagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, ſich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes ſich verändert haben muß, und damit dieſes ſich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und ſo ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieſer regreſſiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzuſehen, oder auch nur als möglich zu denken, geſchweige vorauszuſetzen wäre. Denn die unermüdlich ſich erneuernde Frage „was führte dieſe Veränderung herbei?" geſtattet dem Verſtande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie ſehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erſte Urſache gerade ſo undenkbar iſt, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder beſagt das Geſetz der Kauſalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ur-

*) Die gründliche Ausführung dieſer Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21.

ſache, — eingetreten iſt, die dadurch herbeigeführte ſpätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch dieſen Charakter von Nothwendigkeit bewährt ſich das Geſetz der Kauſalität als eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinſte Form unſers geſammten Erkenntnißvermögens iſt und wie in der realen Welt als Urſächlichkeit, ſo in der Gedankenwelt als logiſches Geſetz vom Erkenntnißgrunde, und ſelbſt im leeren, aber a priori angeſchaueten Raume als Geſetz der ſtreng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile deſſelben gegenſeitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit ſpeciell und ausführlich nachzuweiſen, das alleinige Thema der Geometrie iſt. Daher eben, wie ich ſchon im Anfange erörtert habe, nothwendig ſeyn und Folge eines gegebenen Grundes ſeyn Wechſelbegriffe ſind.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenſtänden vorgehende Veränderungen ſind alſo dem Geſetz der Kauſalität unterworfen, und treten daher, wann und wo ſie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feſtſteht. Hinſichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, iſt bloß zu fragen, ob es ſich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: ſobald dies iſt, unterliegen ſeine Veränderungen der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. h. müſſen durch eine Urſache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt ſeyn.

Gehen wir nun mit unſerer allgemeinen, a priori gewiſſen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an dieſe Erfahrung ſelbſt näher heran und betrachten die in derſelben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unſere Regel ſich bezieht; ſo bemerken wir bald an dieſen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterſchiede, nach denen ſie auch längſt klaſſifizirt ſind: nämlich ſie ſind theils unorganiſche, d. h. lebloſe, theils organiſche, d. h. lebendige, und dieſe wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Dieſe letzteren wieder finden wir, wenn auch im Weſentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entſprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüan-

cirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, ſchwer von ihr zu unterſcheidenden an, bis hinauf zu den vollendeteſten, dem Begriffe des Thiers am vollkommenſten entſprechenden: auf dem Gipfel dieſer Stufenfolge ſehen wir den Menſchen, — uns ſelbſt.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu laſſen, alle dieſe Weſen ſämmtlich nur als objektive, reale Gegenſtände der Erfahrung, und ſchreiten demgemäß zur Anwendung unſeres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feſtſtehenden Geſetzes der Kauſalität auf die mit ſolchen Weſen etwan vorgehenden Veränderungen; ſo werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewiſſen Geſetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verſchiedenheit im Weſen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemeſſene Modifikation in der Art, wie die Kauſalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entſpricht. Näher: es zeigt ſich, dem dreifachen Unterſchiede von unorganiſchen Körpern, Pflanzen und Thieren entſprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kauſalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Urſach im engſten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch dieſe Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch ſie geſetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindeſten beeinträchtigt würde.

Die Urſach im engſten Sinne des Worts iſt die, vermöge welcher alle mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Veränderungen der Erfahrungsgegenſtände eintreten. Sie charakteriſirt ſich überall durch zwei Merkmale: erſtlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutoniſche Grundgeſetz „Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich" ſeine Anwendung findet: d. h., der vorhergehende Zuſtand, welcher Urſach heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Neutoniſchen Geſetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Urſach genau angemeſſen iſt, folglich eine Verſtärkung dieſer auch eine gleiche Verſtärkung jener herbeiführt; ſo daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt iſt, ſofort aus dem Grade der Intenſität der Urſach auch der Grad der Wirkung, und vice versa, ſich wiſſen, meſſen und berechnen läßt. Bei empiriſcher Anwendung dieſes zweiten Merk-

mals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie das Mariotteſche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder das selbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h. diejenige Ursach, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der

Pflanze ſeyn. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unſere Geiſteskräfte anſpannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überſchritten; ſo wird der Erfolg gerade der entgegengeſetzte ſeyn. — Dieſe Art der Urſachen, alſo Reize, ſind es, welche alle Veränderungen der Organismen als ſolcher beſtimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organiſche und vegetative Veränderungen, oder Funktionen, thieriſcher Leiber gehen auf Reize vor ſich. In dieſer Art wirkt auf ſie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. ſ. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, ſo geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausſchließlich nach Reizen vor ſich. Alle ihre Aſſimilation, Wachsthum, Hinſtreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach beſſerm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. ſ. w. iſt Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche ſchnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher ſie jedoch ſenſitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich ſind dies hauptſächlich Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. Das Beſtimmtwerden ausſchließlich und ohne Ausnahme durch Reize iſt der Charakter der Pflanze. Mithin iſt Pflanze jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausſchließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Urſachen iſt die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es iſt die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturweſen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfniſſe habende Weſen, dieſe nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; ſondern es im Stande ſeyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzuſuchen. Deshalb tritt bei Weſen dieſer Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf ſolche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorſtellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abſtufungen der Vollkommenheit, materiell ſich darſtellend als Nervenſyſtem und Gehirn,

und eben damit das Bewußtſeyn. Daß dem thieriſchen Leben ein Pflanzenleben zur Baſis dient, welches als ſolches eben nur auf Reize vor ſich geht, iſt bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Phyſiologie animaliſche Funktionen nennt, geſchehen in Folge eines erkannten Objekts, alſo auf Motive. Demnach iſt ein Thier jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal auf Motive, d. h. auf gewiſſe, ſeinem hiebei ſchon vorausgeſetzten Bewußtſeyn gegenwärtige Vorſtellungen erfolgen. So unendliche Abſtufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorſtellungen, und eben damit das Bewußtſeyn, auch haben mag; ſo iſt doch in jedem ſo viel davon vorhanden, daß das Motiv ſich ihm darſtellt und ſeine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbſtbewußtſeyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige ſich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper ſich auf Reize, oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen, welche hier unſer Standpunkt iſt, nie zweifelhaft bleiben: ſo augenſcheinlich verſchieden iſt die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt ſtets durch unmittelbare Berührung, oder ſogar Intusſusception, und wo auch dieſe nicht ſichtbar iſt, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme iſt; ſo verräth ſie ſich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intenſität des Reizes hat, wenn gleich dieſes Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes das ſelbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verurſacht, fallen alle ſolche Unterſchiede ganz weg. Denn hier iſt das eigentliche und nächſte Medium der Einwirkung nicht die Atmoſphäre, ſondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als wahrgenommen, erkannt zu ſeyn; wobei es ganz einerlei iſt, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle dieſe Unterſchiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: ſobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weiſe; vorausgeſetzt, daß es überhaupt ein

Beſtimmungsgrund des hier zu erregenden Willens ſei. Denn auch die phyſikaliſchen und chemiſchen Urſachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, ſofern der zu affizirende Körper für ſie empfänglich iſt. Ich ſagte eben „des hier zu erregenden Willens": denn, wie ſchon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt ſich hier dem Weſen ſelbſt, innerlich und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch daſſelbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausſchließlich auf Reize ſich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Urſachen im engſten Sinne ſich bewegenden Körpern nennen wir ſie Naturkraft, oder Qualität: immer wird ſie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgeſetzt; weil hier im Innern der Weſen kein Selbſtbewußtſeyn iſt, dem ſie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber dieſe in ſolchen erkenntnißloſen, ſogar lebloſen Weſen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Urſachen, wenn man, von der Erſcheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forſchen wollte, was Kant das Ding an ſich nennt, etwan ihrem Weſen nach identiſch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philoſoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonſtriren wollen, — dies laſſe ich dahin geſtellt, ohne jedoch dem gerade widerſprechen zu wollen*).

Hingegen darf ich nicht den Unterſchied unerörtert laſſen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns vor jedem thieriſchen herbeiführt. Dieſes, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, beſteht darin, daß der Menſch nicht, wie das Thier, bloß der anſchauenden Auffaſſung der Außenwelt fähig iſt, ſondern aus dieſer Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abſtrahiren vermag, welche er, um ſie in ſeinem ſinnlichen Bewußtſeyn fixiren und feſthalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahlloſe Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen ſie beſtehen, auf die anſchaulich erkannte Welt ſich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man denken nennt und wodurch

*) Es verſteht ſich, daß ich hier mich ſelbſt meyne und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der erſten Perſon reden durfte.

die großen Vorzüge des Menſchengeſchlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Beſonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Abſicht, Vorſatz, planmäßiges, gemeinſames Handeln Vieler, Staat, Wiſſenſchaften, Künſte u. ſ. f. Alles dieſes beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanſchauliche, abſtrakte, allgemeine Vorſtellungen zu haben, die man *Begriffe* (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derſelben vieles Einzelne unter ſich begreift. Dieſer Fähigkeit entbehren die Thiere, ſelbſt die allerklügſten: ſie haben daher keine andere als *anſchauliche* Vorſtellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müſſen daher alle Mal anſchaulich und gegenwärtig ſeyn. Hievon aber iſt die Folge, daß ihnen äußerſt wenig *Wahl* geſtattet iſt, nämlich bloß zwiſchen dem ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe und Auffaſſungsvermögen anſchaulich Vorliegenden und alſo in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv ſtärkere ihren Willen ſofort beſtimmt; wodurch die Kauſalität des Motivs hier ſehr augenfällig wird. Eine *ſcheinbare* Ausnahme macht die *Dreſſur*, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht iſt; eine gewiſſermaaßen *wirkliche* der Inſtinkt, ſofern vermöge deſſelben, das Thier im *Ganzen* ſeiner Handlungsweiſe nicht eigentlich durch Motive, ſondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung geſetzt wird, welcher jedoch ſeine nähere Beſtimmung, im Detail der *einzelnen* Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, alſo in die Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Inſtinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen: ihr iſt das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks gewidmet. — Der Menſch hingegen hat, vermöge ſeiner Fähigkeit *nichtanſchaulicher* Vorſtellungen, vermittelſt deren er *denkt und reflektirt*, einen unendlich weiteren Geſichtskreis, welcher das Abweſende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine ſehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beſchränkte Thier. Nicht das ſeiner ſinnlichen Anſchauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, iſt es, in der Regel, was ſein Thun beſtimmt: vielmehr ſind es bloße *Gedan-*

ken, die er in ſeinem Kopfe überall mit ſich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn ſie aber dies zu thun verfehlen, nennt man ſein Handeln unvernünftig: daſſelbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausſchließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anſchaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieſes, daß der Menſch durch eine eigene Klaſſe von Vorſtellungen (abſtrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, iſt ſelbſt äußerlich ſichtbar, indem es allem ſeinen Thun, ſogar dem unbedeutendeſten, ja, allen ſeinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorſätzlichen und Abſichtlichen aufdrückt; wodurch ſein Treiben von dem der Thiere ſo augenfällig verſchieden iſt, daß man geradezu ſieht, wie gleichſam feine, unſichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken beſtehenden Motive) ſeine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, ſichtbaren Stricken des anſchaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterſchied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anſchauung Motiv wird, ſobald ſie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber ſind Urſachen, und alle Kauſalität führt Nothwendigkeit mit ſich. Der Menſch kann nun, mittelſt ſeines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung, abwechſelnd und wiederholt ſich vergegenwärtigen, um ſie ſeinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er iſt deliberationsfähig und hat, vermöge dieſer Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich iſt. Hiedurch iſt er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anſchaulich gegenwärtigen, auf ſeinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier ſchlechthin unterworfen iſt: er hingegen beſtimmt ſich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche ſeine Motive ſind. Dieſe relative Freiheit iſt es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Menſch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verſtehen. Dieſelbe iſt jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anſchaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch ſie iſt ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendig-

keit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Worts, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache

und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Urſache und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint; durch welches Alles zuſammengenommen der Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte iſt am wenigſten der Fall bei der *mechaniſchen* Kauſalität, welche deshalb die *faßlichſte* von allen iſt: hieraus entſprang im vorigen Jahrhundert das falſche, in Frankreich ſich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutſchland aufgekommene Beſtreben, jede andere auf dieſe zurückzuführen und alle phyſikaliſchen und chemiſchen Vorgänge aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der ſtoßende Körper bewegt den ruhenden, und ſo viel Bewegung er mittheilt, ſo viel verliert er: hier ſehen wir gleichſam die Urſache in die Wirkung hinüberwandern: beide ſind ganz homogen, genau kommenſurabel und dabei palpabel. Und ſo iſt es eigentlich bei allen rein mechaniſchen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall iſt, hingegen das oben Geſagte eintritt, je höher wir hinaufſteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung betrachten, z. B. zwiſchen der Wärme als Urſach und ihren verſchiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. ſ. w., oder zwiſchen Verdunſtung als Urſach und Erkältung, oder Kryſtalliſation, als Wirkungen; oder zwiſchen Reibung des Glaſes als Urſach und freier Elektricität, mit ihren ſeltſamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwiſchen langſamer Oxydation der Platten als Urſach und Galvanismus, mit allen ſeinen elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen Phänomenen als Wirkung. Alſo Urſach und Wirkung *ſondern* ſich mehr und mehr, werden *heterogener*, ihr Zuſammenhang *unverſtändlicher*, die Wirkung ſcheint mehr zu enthalten, als die Urſach ihr liefern konnte; da dieſe ſich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den *organiſchen* Körpern übergehen, wo nun bloße *Reize*, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere, der Säfte und Theile

auf einander, die Urſachen ſind, und als ihre Wirkung das Leben, in ſeiner unendlichen Komplikation und in zahlloſen Verſchiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Geſtalten der Pflanzen- und Thier-Welt ſich darſtellt*).

Hat nun aber bei dieſer mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommenſurabilität und Unverſtändlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen Urſach und Wirkung etwan auch die durch daſſelbe geſetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindeſten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung ſetzt, muß auch die Leidener Flaſche, bei Berührung mit der andern Hand, ſich entladen, — muß auch Arſenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Saamenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrtauſende hindurch keine Veränderung zeigte, ſobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluſſe der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgeſetzt iſt, keimen, wachſen und ſich zur Pflanze entwickeln. Die Urſach iſt complicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der ſie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres iſt der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organiſchen Funktion zwar in jeder Hinſicht höchſt verſchieden, und beide ſind deutlich geſondert: jedoch ſind ſie noch nicht eigentlich getrennt; ſondern zwiſchen ihnen muß ein Kontakt, ſei er auch noch ſo fein und unſichtbar, vorhanden ſeyn. Die gänzliche Trennung tritt erſt ein beim animalen Leben, deſſen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Urſache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zuſammen hing, ganz von ihr losgeriſſen daſteht, ganz anderer Natur, ein zunächſt Immaterielles, eine bloße Vorſtellung iſt. Im Motiv alſo, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwiſchen Urſach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommenſurabilität derſelben, die Immaterialität der Urſache und daher ihr ſcheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchſten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit

*) Die ausführlichere Darlegung dieſes Auseinandertretens der Urſach und Wirkung findet man im „Willen in der Natur", Rubrik „Aſtronomie", S. 80 fg. der zweiten (S. 87 fg. der dritten) Auflage.

des Verhältniſſes zwiſchen beiden würde ſich zu einer abſoluten ſteigern, wenn wir, wie die übrigen Kauſalverhältniſſe, auch dieſes bloß von Außen kennten: ſo aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Urſache hier Statt hat, iſt uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, ſo wenig wie oben beim Reiz, das Kauſalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, ſprechen wir aus, ſobald wir es als Kauſalverhältniß erkennen und durch dieſe unſerm Verſtande weſentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Geſtaltungen des Kauſalverhältniſſes völlig analog und nur als die höchſte Stufe, zu der dieſe ſich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigſten Stufen des thieriſchen Lebens iſt das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine ſchwache Dämmerung von Bewußtſeyn, gerade ſo viel, als nöthig iſt, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und ſie an ſich zu reißen, wenn ſie ſich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günſtigeren zu vertauſchen: daher liegt, auf dieſen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz ſo deutlich, unmittelbar, entſchieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Inſekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen ſetzen ſich der Eidechſe, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verſchlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt ſich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; ſo daß man ſogar dieſe Verſchiedenheit der Entfernung zwiſchen Motiv und Handlung zum Maaßſtabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menſchen wird ſie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügſten Thieren muß die Vorſtellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anſchauliche ſeyn: ſelbſt wo ſchon eine Wahl möglich wird, kann ſie nur zwiſchen dem anſchaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund ſteht zaudernd zwiſchen dem Ruf ſeines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das ſtärkere Motiv wird ſeine Bewegung beſtimmen;

dann aber erfolgt ſie ſo nothwendig, wie eine mechaniſche Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieſer einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechſelnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis ſich entſcheidet, auf welcher ſein Schwerpunkt liegt, und er nach dieſer hinſtürzt. So lange nun die Motivation auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkt iſt, wird ihre Verwandtſchaft mit dem Reiz und der Urſach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Urſache, ein Reales, ein Gegenwärtiges ſeyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch ſehr mittelbar, doch noch phyſiſch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Urſache ſo offen vor, wie die Wirkung: er ſieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, ſo lange kein anderes eben ſo augenfälliges Motiv, oder Dreſſur entgegenwirkt. Den Zuſammenhang zwiſchen beiden zu bezweifeln iſt unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Urſache beſtimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtſeyn ein vernünftiges, alſo ein der nichtanſchauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges iſt, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuſchauer verborgen. Denn ſie ſind jetzt bloße Gedanken, die der Menſch in ſeinem Kopfe herumträgt, deren Entſtehung jedoch außerhalb deſſelben, oft gar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, ſelbſt aus den fernſten Zeiten, jedoch ſo, daß ihr Urſprung immer real und objektiv iſt, wiewohl, durch die oft ſchwierige Kombination komplicirter äußerer Umſtände, viele Irrthümer und mittelſt der Ueberlieferung viele Täuſchungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven ſind. Hiezu kommt noch, daß der Menſch die Motive ſeines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen ſogar vor ſich ſelbſt, nämlich da, wo er ſich ſcheut zu erkennen, was eigentlich es iſt, das ihn bewegt, Dieſes oder Jenes zu thun. Inzwiſchen ſieht man ſein Thun erfolgen und ſucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei ſo feſt und zuverſichtlich vorausſetzt, wie die Urſache jeder Bewegung lebloſer Körper, die

man hätte erfolgen ſehen; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Urſache unmöglich iſt. Dem entſprechend bringt man auch umgekehrt, bei ſeinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menſchen mit einer Sicherheit in Anſchlag, welche der, womit man die mechaniſchen Wirkungen mechaniſcher Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menſchen ſo genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmeſſer der Räder, das Gewicht der Laſten u. ſ. w. Dieſe Vorausſetzung befolgt Jeder, ſo lange er nach Außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktiſche Zwecke verfolgt: denn zu dieſen iſt der menſchliche Verſtand beſtimmt. Aber verſucht er, die Sache theoretiſch und philoſophiſch zu beurtheilen, als wozu die menſchliche Intelligenz eigentlich nicht beſtimmt iſt, und macht nun ſich ſelbſt zum Gegenſtande der Beurtheilung; ſo läßt er ſich durch die eben geſchilderte immaterielle Beſchaffenheit abſtrakter, aus bloßen Gedanken beſtehender Motive, weil ſie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden ſind und ihre Hinderniſſe ſelbſt wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, ſo weit irre leiten, daß er ihr Daſeyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne ebenſo gut auch unterbleiben, der Wille entſcheide ſich von ſelbſt, ohne Urſache, und jeder ſeiner Akte wäre ein erſter Anfang einer unabſehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Dieſen Irrthum unterſtützt nun ganz beſonders die falſche Auslegung jener im erſten Abſchnitt hinlänglich geprüften Ausſage des Selbſtbewußtſeyns „ich kann thun was ich will“; zumal wenn dieſe, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß ſollicitirender und einander ausſchließender Motive anklingt. Dieſes zuſammengenommen alſo iſt die Quelle der natürlichen Täuſchung, aus welcher der Irrthum erwächſt, in unſerm Selbſtbewußtſeyn liege die Gewißheit einer Freiheit unſers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Geſetzen des reinen Verſtandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe ſich Entſcheidendes ſei, deſſen Entſchlüſſe, unter gegebenen Umſtänden, bei einem und demſelben Menſchen, ſo oder auch entgegengeſetzt ausfallen könnten.

Um die Entſtehung dieſes für unſer Thema ſo wichtigen

Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber *muß* er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur *ein* Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegen-

ſtehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er ſehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem ſolchen ſucceſſiven Vorſtellen verſchiedener einander ausſchließender Motive, unter ſteter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht ſich gleichſam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeſchmierter Angel und bei unſtätem Winde, ſofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, ſucceſſiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Menſch, er könne es *wollen* und alſo die Fahne auf dieſem Punkte fixiren; welches bloße Täuſchung iſt. Denn ſein „ich kann dies wollen" iſt in Wahrheit hypothetiſch und führt den Beiſatz mit ſich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgeſtellten, um 6 Uhr deliberirenden Menſchen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm ſtehe, über ihn philoſophire und ſeine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abſtreite; ſo könnte es leicht geſchehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und deſſen Wirkung auf ſeinen Widerſpruchsgeiſt das ihn dazu nöthigende Motiv geweſen. Jedoch würde daſſelbe ihn nur zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu ſchwach. — Ebenſo irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Piſtol in der Hand hält, er könne ſich damit erſchießen. Dazu iſt das Wenigſte jenes mechaniſche Ausführungsmittel, die Hauptſache aber ein überaus ſtarkes und daher ſeltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig iſt, um die Luſt zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erſt nachdem ein ſolches eingetreten, kann er ſich wirklich erſchießen, und muß es; es ſei denn, daß ein noch ſtärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein ſolches möglich iſt, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, *wenn ich will*, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch ſelbſt einer werden, — wenn ich *will*! — Aber ich vermag nicht, es zu *wollen*; weil die entgegenſtehenden Motive viel zu viel Gewalt

über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will" des Selbstbewußtseyns, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeynen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseyns geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseyns sei (Vol. 1, p. 19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?" (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance" (ibid.). — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseyns pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht; indem es seyn kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig seyn könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer

Geſellſchaft hartnäckigen Widerſpruch erführe, würde am kürzeſten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernſter Stimme rufen ließe: „das Gebälk ſtürzt ein!“ wodurch die Widerſprecher zu der Einſicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache.

Denn der Menſch iſt, wie alle Gegenſtände der Erfahrung, eine Erſcheinung in Zeit und Raum, und da das Geſetz der Kauſalität für alle dieſe a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen ſeyn. So ſagt es der reine Verſtand a priori, ſo beſtätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und ſo bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man ſich nicht täuſchen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturweſen, ſich höher und höher ſteigernd, komplicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechaniſchen, zur chemiſchen, elektriſchen, reizbaren, ſenſibeln, intellektuellen und endlich rationellen ſich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Urſachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Weſen, auf welche gewirkt werden ſoll, entſprechend ausfallen muß: daher dann auch die Urſachen immer weniger palpabel und materiell ſich darſtellen; ſo daß ſie zuletzt nicht mehr dem Auge ſichtbar, wohl aber dem Verſtande erreichbar ſind, der ſie, im einzelnen Fall, mit unerſchütterlicher Zuverſicht vorausſetzt und bei gehörigem Forſchen auch entdeckt. Denn hier ſind die wirkenden Urſachen geſteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigſte von ihnen den Ausſchlag giebt und den Menſchen in Bewegung ſetzt; welches Alles in eben ſolcher Strenge des Kauſalzuſammenhanges vor ſich geht, wie wenn rein mechaniſche Urſachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenſchein der Urſachloſigkeit, wegen Unſichtbarkeit der Urſache, haben die im Glaſe nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektriſirten Korkkügelchen ebenſo ſehr wie die Bewegungen des Menſchen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, ſondern dem Verſtande.

Unter Vorausſetzung der Willensfreiheit wäre jede menſchliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung

ohne Urſache. Und wenn man den Verſuch wagt, ein ſolches liberum arbitrium indifferentiae ſich vorſtellig zu machen; ſo wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verſtand ſtille ſteht; er hat keine Form ſo etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Beſtimmung und Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, iſt die allgemeinſte Form unſers Erkenntnißvermögens, die, nach Verſchiedenheit der Objekte deſſelben, auch ſelbſt verſchiedene Geſtalten annimmt. Hier aber ſollen wir etwas denken, das beſtimmt, ohne beſtimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es ebenſo wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter den ſelben Umſtänden könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, alſo Kauſalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgeſtellten Begriff des abſolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei ſteht ganz eigentlich der Verſtand ſtille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Urſache iſt: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Urſache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht ſie aus nichts. Vielmehr iſt alle Mal etwas da, worauf ſie wirkt, und ſie veranlaßt bloß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort und an dieſem beſtimmten Weſen eine Veränderung, welche ſtets der Natur des Weſens gemäß iſt, zu der alſo die Kraft bereits in dieſem Weſen liegen mußte. Mithin entſpringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der urſprünglichen Kraft deſſen, worauf gewirkt wird, und der beſtimmenden Urſache, welche jene nöthigt ſich jetzt hier zu äußern. Urſprüngliche Kraft ſetzt jede Kauſalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, ſondern ſtets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies ſehen wir in der geſammten Phyſik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgeſetzt, die ſich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung beſteht. Eine Naturkraft ſelbſt iſt keiner Erklärung

unterworfen, ſondern iſt das Princip aller Erklärung. Ebenſo iſt ſie ſelbſt auch keiner Kauſalität unterworfen; ſondern ſie iſt gerade Das, was jeder Urſache die Kauſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie ſelbſt iſt die gemeinſame Unterlage aller Wirkungen dieſer Art und in jeder derſelben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine urſprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei ſteht die Erklärung ſtille: ſie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine ſolche Kraft ſich äußert, d. h. die Urſachen, welche ihre Wirkſamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmliſchen Mechanik ſetzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Urſachen, die den Gang der Weltkörper beſtimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie ſetzen die geheimen Kräfte voraus, welche ſich als Wahlverwandtſchaften, nach gewiſſen ſtöchiometriſchen Verhältniſſen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Urſachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenſo ſetzen alle Erklärungen der Phyſiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf ſpecifiſche innere und äußere Reize beſtimmt reagirt. Und ſo iſt es durchgängig überall. Selbſt die Urſachen, mit denen die ſo faßliche Mechanik ſich beſchäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elaſticität zur Vorausſetzung, welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründliche Naturkräfte ſind. Alſo überall beſtimmen die Urſachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen urſprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Vorausſetzung allein ſie Urſachen ſind, d. h. gewiſſe Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Urſachen im engſten Sinne und bei den Reizen der Fall iſt, ſo nicht minder bei den Motiven; da ja die Motivation nicht im Weſentlichen von der Kauſalität verſchieden, ſondern nur eine Art derſelben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kauſalität iſt. Auch hier alſo ruft die Urſache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Urſachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, ſondern, vermöge des Selbſtbewußtſeyns, auch von innen und unmittelbar bekannt iſt.

Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügſten Thieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Therſytes. Daher ist die Wirkung des selben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere,

ſo auch über ſich ſelbſt enttäuſcht, wenn man entdeckt, daß man dieſe oder jene Eigenſchaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade beſitzt, als man gütigſt vorausſetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden ſchweren Wahl, unſer eigener Entſchluß, gleich einem fremden, uns ſelber ſo lange ein Geheimniß, bis jene entſchieden iſt: bald glauben wir, daß ſie auf dieſe, bald daß ſie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieſes oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und ſeine Kraft an ihm verſucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will", den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das ſtärkere Motiv ſeine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wiſſen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er ſelbſt in irgend einer beſtimmten Lage handeln wird, ehe er darin geweſen: nur nach beſtandener Probe iſt er des Andern und erſt dann auch ſeiner ſelbſt gewiß. Dann aber iſt er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener ſind ſicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menſchen, wie jede andere Sache, deren Eigenſchaften wir bereits kennen gelernt haben, und ſehen mit Zuverſicht vorher, was von ihm zu erwarten ſteht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Böſen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, ſich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird ſich unter den Leuten umſehen, die ſchon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit verſetzt, eine ſehr große Geldſumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er ſie ihm, unter freier Dispoſition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Beweis ſeltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte ſich vollkommen. — Gleichermaaßen erwächſt erſt aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt die Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, auf welche das Selbſtvertrauen, oder Mißtrauen, ſich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Beſonnenheit, Muth, Redlichkeit, Verſchwiegenheit, Feinheit, oder was ſonſt er heiſchen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel

an ſolchen Tugenden zu Tage gekommen iſt, — ſind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntſchaft, hinterher zufrieden mit uns ſelbſt, oder das Gegentheil. Erſt die genaue Kenntniß ſeines eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen Das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige beſitzt ihn, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute wie ſchlechte, genau kennt und dadurch ſicher weiß, was er ſich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig und methodiſch, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen, was ſtets beweiſt, daß Einer, im einzelnen Fall, ſich über ſich ſelbſt im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menſchen iſt konſtant: er bleibt der ſelbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle ſeiner Jahre, ſeiner Verhältniſſe, ſelbſt ſeiner Kenntniſſe und Anſichten, ſteckt, wie ein Krebs in ſeiner Schaale, der identiſche und eigentliche Menſch, ganz unveränderlich und immer der ſelbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt ſein Charakter die ſcheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verſchiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfniſſe ſind. Der Menſch ändert ſich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, ſo wird er, unter völlig gleichen Umſtänden (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieſer Umſtände gehört) ſtets wieder handeln. Die Beſtätigung dieſer Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappanteſten aber erhält man ſie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denſelben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher dieſe Wahrheit mit Worten leugnen: er ſelbſt ſetzt ſie jedoch bei ſeinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber ſich auf Den verläßt, der ſich früher redlich bewieſen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menſchenkenntniß und des feſten Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein ſolches Zutrauen uns ein Mal getäuſcht hat, ſagen wir nie: „ſein Charakter hat ſich geändert", ſondern: „ich habe mich in ihm geirrt". — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moraliſchen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir

vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen ſuchen, dann aber unſer Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, ſondern den Charakter, der ſich durch ein ſolches Motiv beſtimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menſchen inhärirenden Faktor dieſer That. — Auf der ſelben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren-Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzuſtellen iſt, ſondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menſchen auf immer anklebt, ihn, wie man ſagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer Ein Mal ſtiehlt, iſt ſein Lebtag ein Dieb.“ — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther geſucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umſtände veränderlich ſind, ſein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatiſchen Dichters dieſer iſt, daß ſeine Charaktere nicht gehalten ſind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargeſtellten, mit der Konſtanz und ſtrengen Konſequenz einer Naturkraft durchgeführt ſind; wie ich dieſes Letztere in einem ausführlichen Beiſpiele am Shakeſpeare nachgewieſen habe, in Parerga, Bd. 2, §. 118, S. 196 der erſten Auflage (2. Aufl. §. 119, S. 248). — Ja, auf der ſelben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewiſſens, ſofern dieſes oft noch im ſpäten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rouſſeau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebſtahls beſchuldigt hatte, den er ſelbſt begangen. Dies iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß der Charakter unverändert der ſelbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichſten Irrthümer, die gröbſte Unwiſſenheit, die wunderlichſten Thorheiten unſerer Jugend uns im Alter nicht beſchämen: denn das hat ſich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir ſind davon zurückgekommen, haben ſie längſt abgelegt, wie unſere Jugendkleider. — Auf der ſelben Wahrheit beruht es, daß ein Menſch, ſelbſt bei der deutlichſten Erkenntniß, ja, Verabſcheuung ſeiner moraliſchen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigſten Vorſatz der Beſſerung, doch eigentlich ſich nicht beſſert, ſondern trotz ernſten Vorſätzen und redlichem Verſprechen, ſich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den ſelben Pfaden wie zuvor, zu ſeiner eigenen Ueberraſchung, betreffen läßt.

Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil, als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühsäligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen; wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte ſchon von Apulejus ausgeſprochen, in ſeiner Oratio de magia, woſelbſt er, ſich gegen die Beſchuldigung der Zauberei vertheidigend, an ſeinen bekannten Charakter appellirt und ſagt: Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter iſt angeboren: er iſt kein Werk der Kunſt, oder der dem Zufall unterworfenen Umſtände; ſondern das Werk der Natur ſelbſt. Er offenbart ſich ſchon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen ſeyn wird. Daher legen, bei der allergleicheſten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverſchiedenſten Charakter aufs deutlichſte an den Tag: es iſt der ſelbe, den ſie als Greiſe tragen werden. Er iſt ſogar, in ſeinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweiſe.

Aus dieſer Darlegung des Weſens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laſter angeboren ſind. Dieſe Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphiloſophie, mit ihren ſogenannten praktiſchen Intereſſen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beſchränkten Kinderſchulanſichten, ungelegen kommen: ſie war aber ſchon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Ariſtoteles (Eth. magna, I, 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Ariſtoteles hier dagegen erinnert, iſt offenbar ſchlecht: auch theilt er ſelbſt jene Meinung des Sokrates und ſpricht ſie auf das deutlichſte aus, in der Eth. Nicom., VI, 13: „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter in dem Buche des Ariſtoteles de virtutibus et vitiis, wo ſie zu kurzer Ueberſicht

zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkührlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II, 35) über den Kato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat**).

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche,

---

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hatte sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter". Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

urſprüngliche Grundverſchiedenheit der Charaktere iſt unvereinbar mit der Annahme einer ſolchen Willensfreiheit, die darin beſteht, daß jedem Menſchen, in jeder Lage, entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſeyn ſollen. Denn da muß ſein Charakter von Hauſe aus eine tabula rasa ſeyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil dieſe eben ſchon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann alſo, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verſchiedenheit der Handlungsweiſe verſchiedener Menſchen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln beſtimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Urſprung jener thatſächlichen großen Verſchiedenheit der Handlungsweiſen in die Mitte zwiſchen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich ſie entſtehen zu laſſen aus der verſchiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verſchiedenen Menſchen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige, oder falſche Erkenntniß der vorliegenden Umſtände zurück, wodurch der moraliſche Unterſchied der Handlungsweiſen zu einer bloßen Verſchiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgeſtaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Verſuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch ſich aus jenem ſchlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß ſie ſagten: angeborene Verſchiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entſtände eine dergleichen Verſchiedenheit aus äußeren Umſtänden, Eindrücken, Erfahrungen, Beiſpiel, Lehren u. ſ. w.: und wenn auf dieſe Weiſe ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; ſo erklärte ſich aus ihm nachher die Verſchiedenheit des Handelns: ſo iſt darauf zu ſagen, erſtlich, daß demnach der Charakter ſich ſehr ſpät einſtellen würde (während er thatſächlich ſchon in Kindern zu erkennen iſt) und die meiſten Menſchen ſterben würden, ehe ſie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußeren Umſtände, deren Werk der Charakter ſeyn ſollte, ganz außer unſerer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorſehung) ſo oder anders herbeigeführt würden: wenn nun alſo aus dieſen der Cha-

rakter und aus dieſem wieder die Verſchiedenheit des Handelns entſpränge; ſo würde alle moraliſche Verantwortlichkeit für dieſe letztere ganz und gar wegfallen, da ſie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorſehung wäre. So ſehen wir alſo, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Urſprung der Verſchiedenheit der Handlungsweiſen, und damit der Tugend, oder des Laſters, nebſt der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt ſchweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu ſchlagen. Hieraus aber ergiebt ſich, daß jene Annahme, ſo ſehr ſie auch, auf den erſten Blick, dem rohen Verſtande zuſagt, doch im Grunde ebenſo ſehr mit unſern moraliſchen Ueberzeugungen im Widerſpruch ſteht, als, wie genugſam gezeigt, mit der oberſten Grundregel unſers Verſtandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Urſachen überhaupt, wirken, iſt keine vorausſetzungsloſe. Jetzt haben wir ihre Vorausſetzung, den Grund und Boden worauf ſie fußt, kennen gelernt: es iſt der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren iſt, nämlich der hier ſich äußernden allgemeinen Naturkraft und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Urſache; gerade ſo iſt jede That eines Menſchen das nothwendige Produkt ſeines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind dieſe Beiden gegeben, ſo erfolgt ſie unausbleiblich. Damit eine andere entſtände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter geſetzt werden. Auch würde jede That ſich mit Sicherheit vorherſagen, ja, berechnen laſſen; wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankenſphäre des Menſchen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgeſtellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menſchen ſind ſchon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachſtrebt, im Weſentlichen beſtimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden beſtimmt theils durch die äußeren Umſtände, theils durch ſeine Auffaſſung derſelben, deren Richtigkeit wieder von ſeinem Verſtande und deſſen Bildung abhängt. Als Endreſultat von dem Allen erfolgen nun ſeine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu ſpielen hat. —

Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch *Etwas* seyn, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht *daseyn* und dabei doch *nichts* seyn, nämlich so etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches *ist* und weiter nichts als *ist*, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart: sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Thalern erläutert hat); ebenso wenig vermag Dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwen-

digkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas *sei* und dabei doch *Nichts sei*, welches wiederum heißt, *nicht* sei, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten seyn mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des *Buridan*, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von *Buridan* noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. *Bayle*, dessen Artikel *Buridan* die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem *einen* Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte *Bayle*, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu seyn scheint, daß jenes Bei-

ſpiel, welches gewiſſermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden iſt, weit älter iſt, als Buridan. Es findet ſich im Dante, der das ganze Wiſſen ſeiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eſeln, ſondern von Menſchen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch ſeines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).

Ja, es findet ſich ſchon im Ariſtoteles, De coelo, II, 13, mit dieſen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est). Buridan, der aus dieſen Quellen das Beiſpiel überkommen hatte, vertauſchte den Menſchen gegen einen Eſel, bloß weil es die Gewohnheit dieſes dürftigen Scholaſtikers iſt, zu ſeinen Beiſpielen entweder Sokrates und Platon, oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit iſt wirklich ein Probierſtein, an welchem man die tief denkenden Geiſter von den oberflächlichen unterſcheiden kann, oder ein Gränzſtein, wo beide aus einander gehen, indem die erſteren ſämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelſchlag, welcher, ſich verlegen fühlend, hin und her lavirt, ſich und Andern den Zielpunkt verrückt, ſich hinter Worte und Phraſen flüchtet, oder die Frage ſo lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf ſie hinauslief. So hat es ſchon Leibnitz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhiſtor, als Philoſoph war**). Aber um ſolche Hin- und Her-Redner zur

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

**) Leibnitzens Haltloſigkeit in dieſem Punkte zeigt ſich am deutlichſten

Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen ſtellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menſchen, unter gegebenen Umſtänden, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menſchen — angeſehen, daß einerſeits ſein Charakter unveränderlich feſtſteht und andererſeits die Umſtände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinſte herab von äußeren Urſachen, die ſtets mit ſtrenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenſo nothwendigen Gliedern beſtehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig beſtimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringſten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen iſt? — Nein! iſt die konſequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen iſt: Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig. Quidquid fit necessario fit.

Wer bei dieſen Sätzen erſchrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß ſie die ergiebigſte Quelle des Troſtes und der Beruhigung ſind. — Unſere Thaten ſind allerdings kein erſter Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daſeyn gelangt: ſondern durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir ſind.

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der ſtrengen Nothwendigkeit alles Geſchehenden beruht auch die bei den Alten ſo feſt ſtehende Anſicht vom Fatum, der ειμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, ſogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben ſelbſt der kleinſte Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, ſo zu ſagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt ſogar dies damit zuſammen, daß, wer ohne die leiſeſte Abſicht und ganz zufällig einen Andern verſtümmelt oder getödtet hat, dieſes Piaculum ſein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld

---

in ſeinem Briefe an Coſte, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächſt auch in der Théodicée, §. 45—53.

verwandt ſcheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmenſch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja ſogar auf die Chriſtliche Lehre von der Gnadenwahl iſt die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit ſeiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß geweſen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewiſſe Dinge denkt, beliebig ſtehen oder fallen laſſen mag. Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Kauſalkette nicht annehmen, ſondern dieſe letztere an unzähligen Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laſſen; ſo wird alles Vorherſehen des Zukünftigen, im Traume, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht (second sight), ſelbſt objektiv, folglich abſolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweiſe vorhergeſehen werden könnte: ſtatt daß wir jetzt doch nur die ſubjektiven Bedingungen hiezu, alſo die ſubjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und ſelbſt dieſer Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugniſſe, von glaubwürdigſter Seite, jene Anticipationen der Zukunft feſtgeſtellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur feſtgeſtellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geſchehenden hinzu.

Was würde aus dieſer Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zuſammenhielte, beſonders aber der Zeugung der Individuen vorſtände? Ein Monſtrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünſchen, daß irgend ein Vorfall nicht geſchehen wäre, iſt eine thörichte Selbſtquälerei: denn es heißt etwas abſolut Unmögliches wünſchen, und iſt ſo unvernünftig, wie der Wunſch, daß die Sonne im Weſten aufgienge. Weil eben alles Geſchehende, Großes wie Kleines, ſtreng nothwendig eintritt, iſt es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Urſachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie ſo ſehr leicht ſie hätten anders ſeyn können: denn Dies iſt illu-

ſoriſch; indem ſie alle mit ebenſo ſtrenger Nothwendigkeit eingetreten ſind und mit ebenſo vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, in Folge welcher die Sonne im Oſten aufgeht. Wir ſollen vielmehr die Begebenheiten, wie ſie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir leſen, wohl wiſſend, daß es da ſtand, ehe wir es laſen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um Diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10, 23) gesagt hat: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, De servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Strasburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At

ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philoſophen. Die Alten ſind hier nicht ernſtlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philoſophie, gleichſam noch im Stande der Unſchuld, die zwei tiefſten und bedenklichſten Probleme der neuern Philoſophie noch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich erſehen aus des Ariſtoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß ſein Denken darüber im Weſentlichen bloß die phyſiſche und intellektuelle Freiheit betrifft, daher er ſtets nur von ἑκουσιον και ἀκουσιον redet, willkührlich und frei als einerlei nehmend. Das ſehr viel ſchwerere Problem der moraliſchen Freiheit hat ſich ihm noch nicht dargeſtellt, obgleich allerdings bisweilen ſeine Gedanken bis dahin reichen, beſonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, ſtatt umgekehrt. Ebenſo kritiſirt er ſehr fälſchlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er dieſe wieder zu der ſeinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλά διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle ſtimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Ariſtoteles die Frage

nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahrend; sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen: statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkührlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, stehen, wie vor einer Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkührliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkührlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche de fato, c. 10 & c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit: aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtseyn gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des Lukianos, zwischen Minos und Sostratos, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaaßen ist bereits das vierte Buch der Mackabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit; sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die Jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unsers Pro-

blems zeigt sich bei Klemens Alexandrinus, indem er (Strom. I, §. 17) sagt: ὁυτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐδ' αἱ τιμαι, οὐδ' αἱ κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium): dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ Θεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort anticipirte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von Nemesius, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap. 39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne Weiteres mit der Willkühr, oder Wahlentscheidung, identifizirt und demnach eifrigst behauptet und dargethan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems, mit Allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18:

Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererſeits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Oppoſition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet ſind, weil ſie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Böſen, wie des Uebels, annahmen. Auf ſie ſpielt er ſchon im letzten Kapitel des Buches de animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuſchung, vermöge welcher das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angeſehen und „willkührlich" als ſofort identiſch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfſinn des Auguſtinus iſt eine höchſt ernſtliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beſeitigung ſo ſchwierig iſt, daß, ſoviel mir bekannt, alle ſpäteren Philoſophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb ſogleich näher betrachten werden, ſie lieber fein leiſe umſchlichen haben, als wäre ſie nicht vorhanden. Auguſtinus hingegen ſpricht ſie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo

non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor verſetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Dieſe höchſt bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit ſeiner Beredſamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. ſ. w.

Ganz erfüllt von dieſer Erkenntniß finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie iſt der Kern und die Seele ſeiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichſt ſchlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, ſie von den verſchiedenſten Geſichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in ſeinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, ſagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit“. Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum

movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. — — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Perſon eines Gegners, ſeine wirkliche Meinung als die, welche er perhorreſcirt und widerlegen will, aufzuſtellen und ſie überzeugend und gründlich darzuthun; um ihr ſodann, in eigener Perſon, mit ſeichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf, tanquam re bene gesta, triumphirend abzugehen, — ſich auf die Malignität ſeines Leſers verlaſſend. Durch dieſe Verſchmitztheit hat er ſogar die hochgelehrte Sorbonne getäuſcht, welche, jenes Alles für baare Münze nehmend, vor ſeine gottloſeſten Schriften treuherzig ihr Imprimatur geſetzt hat. Mit deſto herzlicherer Freude ſah ſie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeſchnitten worden. Dies nämlich iſt doch das eigentlich kräftige Argument der Theologen, und ſeitdem es ihnen benommen iſt, gehen die Sachen ſehr rückwärts.

Unter den Philoſophen im engern Sinne iſt, wenn ich nicht irre, Hume der erſte, welcher nicht um die zuerſt von Auguſtinus angeregte, ſchwere Bedenklichkeit herumgeſchlichen iſt, ſondern ſie, ohne jedoch des Auguſtinus, oder Luthers, geſchweige Vanini's zu gedenken, unverhohlen darlegt, in ſeinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if

they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest*). Er macht einen Verſuch, dieſe Bedenklichkeit zu löſen, geſteht aber am Schluß, daß er ſie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von ſeinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anſtoßes, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 180 fg. der vierten Auflage, und S. 232 der Roſenkranziſchen: „Es ſcheint doch, man müſſe, ſobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſei die Urſache „auch der Exiſtenz der Subſtanz, auch einräumen, die „Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtim„menden Grund, was gänzlich außer ſeiner Gewalt iſt, nämlich „in der Kauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten We„ſens, von welchem das Daſeyn des erſteren und die ganze Be„ſtimmung ſeiner Kauſalität ganz und gar abhängt. — — Der „Menſch wäre ein Vaucançonſches Automat, gezimmert und „aufgezogen vom oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das „Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automat

---

*) Manchen Deutſchen Leſern wird eine Ueberſetzung dieſer und der übrigen Engliſchen Stellen willkommen ſeyn:

„Der letzte Urheber aller unſerer Willensakte iſt der Schöpfer der Welt, als welcher dieſe unermeßliche Maſchine zuerſt in Bewegung geſetzt und alle Weſen in die beſondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieſerhalb ſind menſchliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil ſie von einer ſo guten Urſache ausgehen; oder aber, wenn ſie irgend ſchlecht ſeyn können, ſo verwickeln ſie unſern Schöpfer in die ſelbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Urſache, ihr Urheber iſt. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich iſt, der Schwefelfaden mag lang oder kurz geweſen ſeyn; ebenſo iſt überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Urſachen feſt ſteht, das Weſen, es ſei endlich oder unendlich, welches die erſte bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

„machen, in welchem das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn „ſie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuſchung wäre, indem „ſie nur komparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die „nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung und eine lange „Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf, zwar „innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer „fremden Hand angetroffen wird.“ — Er ſucht nun dieſe große Bedenklichkeit durch die Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung zu heben: durch dieſe aber wird ſo offenbar im Weſentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es ſei ihm damit gar nicht Ernſt geweſen. Auch geſteht er ſelbſt das Unzulängliche ſeiner Auflöſung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein iſt denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen „mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dog„matiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitzt„heit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen „Punkt ſo weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoff„nung, daß, wenn ſie gar nicht davon ſprächen, auch wohl Nie„mand leichtlich an ihn denken würde.“

Ich kehre, nach dieſer ſehr beachtenswerthen Zuſammenſtellung höchſt heterogener Stimmen, die alle das Selbe ſagen, zu unſerm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die ſchon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beſeitigen hofft, ſind theologiſche, nicht philoſophiſche, alſo nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterſtützung derſelben iſt, wie geſagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menſchen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen ſucht. Ein ſolches, da es ſich zwiſchen den Schöpfer und die Sünden ſeines Geſchöpfes trennend in die Mitte ſtellte, wäre auch wirklich zur Beſeitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten geſagt iſt und allenfalls dem nicht viel weiter als dieſe gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernſtlichen und tiefern Betrachtung wenigſtens denkbar bliebe. Allein wie ſoll man ſich vorſtellig machen, daß ein Weſen, welches ſeiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern iſt, doch ſich ſelbſt uranfänglich und von Grund aus beſtimmen und demnach für ſein Thun verantwortlich ſeyn könne? Der Satz Operari

sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Weſens folgen aus ſeiner Beſchaffenheit, ſtößt jene Annahme um, iſt aber ſelbſt unumſtößlich. Handelt ein Menſch ſchlecht, ſo kommt es daher, daß er ſchlecht iſt. An jenen Satz aber knüpft ſich ſein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher ſagen, der ſeiner Uhr zürnte, weil ſie unrichtig gienge? Wenn man auch noch ſo gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; ſo wird man doch nicht umhin können einzugeſtehen, daß wenn z. B. von zwei Menſchen der eine, in moraliſcher Hinſicht, eine der des andern ganz entgegengeſetzte Handlungsweiſe befolgt, dieſe Verſchiedenheit, die doch irgend woraus entſpringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umſtänden hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menſchen trifft, oder aber in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres Willens ſelbſt, wo dann Schuld und Verdienſt abermals nicht ſie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Weſen das Werk eines Andern iſt. Nachdem die angeführten großen Männer ſich vergeblich angeſtrengt haben, aus dieſem Labyrinth einen Ausgang zu finden, geſtehe ich willig ein, daß die moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens ohne Aſeität deſſelben zu denken, auch meine Faſſungskraft überſteigt. Das ſelbe Unvermögen iſt es ohne Zweifel geweſen, was die ſiebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza ſeine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine ſchlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beſchaffenheit, des Menſchen entſpringt, ſo liegt die Schuld offenbar am Urheber dieſer Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme deſſelben, ſie entſpringen ſoll, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigenſchaft iſt und nur beſagt, daß nichts den Menſchen nöthigt, oder hindert, ſo oder ſo zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entſpringt, da ſie nicht aus der angeborenen, oder angeſchaffenen Beſchaffenheit des Menſchen hervorgehen ſoll, indem ſie alsdann ſeinem Schöpfer zur Laſt fiele; noch

aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann dem Zufall zuzuschreiben wäre; der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Waage: sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schaalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Waage sich nach einer Seite senken; so muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches positiv wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei seyn: entweder thun es die Motive an und für sich, d. h. die äußern Umstände: dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln: oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden seyn können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr: denn diese Neigungen sind das auf die Schaale der Waage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt ermessen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Augustinus zu beschließen; so geht seine Meinung im

Ganzen dahin, daß der Menſch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demſelben aber, der Erbſünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlöſung ſein Heil zu hoffen habe: — welches geſprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwiſchen iſt durch den Auguſtinus und ſeinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philoſophie zum Bewußtſeyn unſers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholaſtiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerſt der Sache auf den Grund gekommen, iſt, allem Anſcheiu nach, Thomas Hobbes, deſſen dieſem Gegenſtand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erſchien: ſie iſt jetzt ſelten. In Engliſcher Sprache findet ſie ſich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 fg., woraus ich folgende Hauptſtelle herſetze. S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated*.

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect*. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *ne-*

cessarily. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily* *).

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkührlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkührlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte; sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkührlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig seyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkührlich sie seyn mag erfolgt nothwendig."

In ſeinem berühmten Buche de cive, c. 1, §. 7, ſagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes ſehen wir den Spinoza von der ſelben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in dieſem Punkte zu charakteriſiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum el talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo sonsistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umſtand aber iſt es, daß Spinoza zu dieſer Einſicht erſt in ſeinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt iſt, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Karteſianer war, in ſeinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengeſetzte Meinung entſchieden und lebhaft vertheidigt und ſogar im geraden Widerſpruch mit dem ſoeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinſichtlich des Buridan'ſchen Sophismas geſagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die ſelbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweiſt, wie ſchwierig und tief liegend die rechte Einſicht in unſer Problem iſt.

Hume, in ſeinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, ſchreibt mit der klarſten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt ſie in ſeiner allgemeinfaßlichen Weiſe höchſt deutlich vor. Er ſagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*).

Aber kein Schriftſteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte ſo ausführlich und überzeugend dargethan, wie Prieſtley, in ſeinem dieſem Gegenſtand ausſchließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieſes überaus

*) „So ergiebt ſich, daß die Verbindung zwiſchen Motiven und willkührlichen Handlungen ſo regelmäßig und gleichförmig iſt, wie die zwiſchen Urſach und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur ſeyn kann." — — — „Es ſcheint demnach faſt unmöglich, weder in der Wiſſenſchaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweiſe, anzuerkennen."

klar und faßlich geſchriebene Buch nicht überzeugt, deſſen Verſtand muß durch Vorurtheile wirklich paralyſirt ſeyn. Zur Charakteriſirung ſeiner Reſultate ſetze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, whithout any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287.

In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. — *)

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and

*) S. XX. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will; einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Waagschaale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst seyn möchte, in Hinsicht auf die Waagschaale nichts wäre." — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind." — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me*).

Der dritte große Mann, dem es ebenſo ergangen, iſt Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in ſeinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die ſogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in ſeinem, mehr als vierzig Jahre ſpäter geſchriebenen Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die ſtrenge Neceſſitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er ſo beſchließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: Le principe d'action, ſagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Dieſe gleichmäßige Bekehrung dreier ſo höchſt eminenter Köpfe zu unſerer Einſicht muß denn doch wohl Jeden ſtutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" ſeines einfältigen Selbſtbewußtſeyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach dieſen ſeinen nächſten Vorgängern darf es uns nicht

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren geweſen. Wie Dr. Hartley ſelbſt habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerſtreben aufgegeben: in einem langen Briefwechſel, den ich einſt über dieſen Gegenſtand geführt habe, behauptete ich ſehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegenſetzte."

wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für „einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; „so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen „Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, „nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den „Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche „Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind „alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem „empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen „nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Er„scheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könn„ten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die „wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehen„den Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In An„sehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, „und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrach„ten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der An„thropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden „Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille „mag auch frei seyn, so kann dies doch nur die intelligible Ur„sache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der „Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen „wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir „keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie „niemals anders, als alle übrigen Erscheinungen der Natur, näm„lich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräu„men, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen

„Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere „Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch „die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle „auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Men„schen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine „Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtseyn, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit", S. 465—471. Diese Paraphrase

kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantiſche Darſtellung es vermag. Inzwiſchen darf ich derſelben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigſten und bewunderungswürdigſten, ja, meines Erachtens, die tiefſinnigſte aller Kantiſchen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausſpricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr ſich ſo ausdrückt, daß die allermeiſten Leſer, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und ſchwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig iſt, wähnen müſſen, hier Schellings eigene Gedanken zu leſen. Wie ſehr hierin der Erfolg der Abſicht entſprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages ſagt ein junger Profeſſor der Philoſophie in Halle, Hr. Erdmann, in ſeinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele", S. 101: „wenn „auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in ſeiner Abhandlung über „die Freiheit, die Seele vor aller Zeit ſich beſtimmen läßt" u. ſ. w. Schelling ſteht alſo hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit ſeinem Namen wird die fremde Entdeckung geſtempelt. Er hat es aber auch ſeiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erſt der Idealismus die Lehre von der Frei„heit in dasjenige Gebiet erhoben" u. ſ. w., und nun folgen unmittelbar die Kantiſchen Gedanken. Alſo ſtatt hier, der Redlichkeit gemäß, zu ſagen Kant, ſagt er klüglich der Idealismus: unter dieſem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's, und Schellings erſte, Fichtianiſche Philoſophie verſtehen, nicht aber Kants Lehre; da dieſer gegen die Benennung Idealismus für ſeine Philoſophie proteſtirt (z. B. Prolegomena, S. 51, und S. 155, Roſenkr.), und ſogar ſeiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. 274, eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling ſehr klüglich, in einer beiläufigen Phraſe, den „Kantiſchen Begriff", um nämlich Die zu beſchwichtigen, welche ſchon wiſſen, daß es Kantiſcher Reichthum iſt, den man hier ſo pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, geſagt, Kant hätte

ſich nicht zu derjenigen Anſicht in der Theorie erhoben, u. ſ. w.; während aus den beiden oben von mir zum Nachleſen empfohlenen, unſterblichen Stellen Kants Jeder deutlich ſehen kann, daß gerade dieſe Anſicht ihm allein urſprünglich angehört, welche ohne ihn noch tauſend ſolche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu faſſen fähig geweſen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu ſprechen hatte, durfte ich über dieſen Punkt nicht ſchweigen, ſondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menſchheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der Deutſchen Nation iſt, indem ich was unwiderſprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethe's Wort gilt: „das Knabenvolk iſt Herr der Bahn". — Uebrigens hat Schelling, in der ſelben Abhandlung, ebenſo wenig Anſtand genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhme's ſich zuzueignen, ohne ſeine Quelle zu verrathen.

Außer dieſer Paraphraſe Kantiſcher Gedanken enthalten jene „Unterſuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieſelbe zu verſchaffen. Dies kündigt ſich auch ſchon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit ſei „ein Vermögen des Guten und Böſen". Für den Katechismus mag eine ſolche Definition tauglich ſeyn: in der Philoſophie aber iſt damit nichts geſagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böſes ſind weit davon entfernt, einfache Begriffe (notiones simplices) zu ſeyn, die, an ſich ſelbſt klar, keiner Erklärung, Feſtſtellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt iſt vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfaſſer intime Bekanntſchaft verräth, da er uns ſogar deſſen Entſtehung beſchreibt; nur iſt zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieſer Bekanntſchaft gekommen ſei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der ſich durch die Dreiſtigkeit des Tons nicht einſchüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieſes und ähnlicher Erzeugniſſe iſt nun in der Deutſchen Philoſophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forſchens „intellektuale Anſchauung" und

„absolutes Denken" getreten: Imponiren, Verdutzen, Mystifiziren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte in der Minister-Kreatur Hegel: dieser, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, machte nunmehr die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Biran, von seinem Herausgeber, Hrn. Cousin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, ist, in seinen 1834 erschienenen Nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatischer Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es manche der deutschen neueren, philosophischen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit", tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar im Selbstbewußtseyn gegeben und dadurch so unerschütterlich festgestellt, daß alle Argumente dagegen nichts Anderes, als Sophismen seyn können. Diese erhabene Zuversicht entspringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wissen, was Freiheit des Willens ist und bedeutet; sondern, in ihrer Unschuld, nichts Anderes darunter verstehen, als die in unserm zweiten Abschnitt analysirte Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Mensch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann thun was ich will" ist. Dies

meynen ſie ganz ehrlich, ſei die Freiheit des Willens, und pochen darauf, daß ſie über allen Zweifel erhaben iſt. Es iſt eben der Stand der Unſchuld, in welchen, nach ſo vielen großen Vorgängern, die Hegelſche Philoſophie den deutſchen denkenden Geiſt zurückverſetzt hat. Leuten dieſes Schlages könnte man freilich zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
„Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
„Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?“

Jedoch mögen, bei Manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologiſchen Motive im Stillen wirkſam ſeyn.

Und dann wieder die mediciniſchen, zoologiſchen, hiſtoriſchen, politiſchen und belletriſtiſchen Schriftſteller unſerer Tage, wie äußerſt gern ergreifen ſie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menſchen“, die „ſittliche Freiheit“ zu erwähnen! Sie dünken ſich etwas damit. Auf eine Erklärung derſelben laſſen ſie ſich freilich nicht ein: aber wenn man ſie examiniren dürfte, würde man finden, daß ſie dabei entweder gar nichts, oder aber unſer altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in ſo vornehme Redensarten ſie es auch kleiden möchten, alſo einen Begriff, von deſſen Unſtatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte ſich hüten ſollten, mit ſo viel Unſchuld zu reden. Daher eben giebt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche ſehr beluſtigend ſind, indem ſie nicht mehr ſich unterſtehen, von der Freiheit des Willens zu reden, ſondern, um es fein zu machen, ſtatt deſſen ſagen „Freiheit des Geiſtes“ und damit durchzuſchleichen hoffen. Was ſie ſich dabei denken, weiß ich glücklicherweiſe dem mich fragend anſehenden Leſer anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutſcher Art und Kunſt, ein unentſchiedener, ja eigentlich nichtsſagender Ausdruck iſt, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünſchten Hinterhalt gewährt, zum Entwiſchen. Das Wort „Geiſt“, eigentlich ein tropiſcher Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten, im Gegenſatz des Willens: dieſe aber ſollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei ſeyn, ſondern ſich zunächſt den Regeln der Logik, ſodann aber dem jedesmaligen

Objekt ihres Erkennens anpaſſen, fügen und unterwerfen, damit ſie rein, d. h. objektiv auffaſſen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt iſt dieſer „Geiſt", der in jetziger deutſcher Litteratur ſich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geſelle, den man daher, wo er ſich betreffen läßt, nach ſeinem Paß fragen ſoll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen, iſt ſein häufigſtes Gewerbe. Uebrigens iſt das Wort Geiſt bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabiſchen und der Alchimie ſtammend, Dunſt oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus, verwandt mit ἀνεμος.

Beſagtermaaßen alſo ſteht es hinſichtlich unſers Themas, in der philoſophiſchen und in der weitern gelehrten Welt, nach Allem, was die angeführten großen Geiſter darüber gelehrt haben; woran ſich abermals beſtätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchſt wenige wirkliche Denker, als ſeltene Ausnahmen, hervorgebracht hat; ſondern dieſe Wenigen ſelbſt ſtets auch nur für ſehr Wenige dageweſen ſind. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrſchaft. —

Bei einem moraliſchen Gegenſtande iſt auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach ſyſtematiſcher Unterſuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menſchliche Natur offen: daher treffen ihre Ausſagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Shakeſpeare, Measure for measure, A. 2, Sc. 2, bittet Iſabella den Reichsverweſer Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.

Isab. But can you if you would?

Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do*).

In Twelfth night, A. 1, heißt es:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so**).

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Iſabella. Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) Jetzt kannſt du deine Macht, o Schickſal, zeigen:
Was ſeyn ſoll muß geſchehn, und Keiner iſt ſein eigen.

Auch Walter Scott, dieſer große Kenner und Maler des menſchlichen Herzens und ſeiner geheimſten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in ſeinem St. Ronans Well, Vol. 3, chap. 6. Er ſtellt eine ſterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängſtetes Gewiſſen durch Geſtändniſſe zu erleichtern ſucht, und mitten unter dieſen läßt er ſie ſagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!*)

Einen Beleg zu dieſer dichteriſchen Darſtellung liefert folgende ihr parallele Thatſache, welche zugleich die Lehre von der Konſtanz des Charakters auf das Stärkeſte beſtätigt. Sie iſt, 1845, aus der franzöſiſchen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich ſie überſetze. Die Ueberſchrift lautet: Militäriſche Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurtheilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung ſagte er, im Geſpräch mit ſeinem Kerkermeiſter: Ich bin nicht ſo ſchuldig, wie man mich dargeſtellt hat: ich bin angeklagt, 30 Mordthaten begangen zu haben; während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit auf durſtete ich nach Blut: als ich $7\frac{1}{2}$ Jahr alt war, erſtach ich ein Kind. Ich habe eine ſchwangere Frau gemordet, und in ſpäterer Zeit einen Spaniſchen Offizier, in Folge wovon ich mich genöthigt ſah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woſelbſt ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue

*) „Geht und überlaßt mich meinem Schickſale. Ich bin das elendeſte und abſcheulichſte Geſchöpf, das je gelebt hat, — mir ſelber am abſcheulichſten. Denn mitten in meiner Reue flüſtert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich geweſen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch ſchlimmere dazu. O, um des Himmels Beiſtand, den nichtswürdigen Gedanken zu erſticken."

ich am meiſten Folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich, an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputirten General-Commiſſair, der von einem Sergeanten, einem Korporal und 7 Mann eskortirt war, gefangen: ich ließ ſie alle enthaupten. Der Tod dieſer Leute laſtet ſchwer auf mir: ich ſehe ſie in meinen Träumen, und morgen werde ich ſie erblicken in den mich zu erſchießen beorderten Soldaten. Nichtsdeſtoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wieder erhielte, noch Andere morden."

Auch folgende Stelle in Goethe's Iphigenia (A. 4, Sc. 2) gehört hieher:

Arkas: Denn du haſt nicht der Treue Rath geachtet.

Iphigenia. Was ich vermochte, hab' ich gern gethan.

Arkas. Noch änderſt du den Sinn zur rechten Zeit.

Iphigenia. Das ſteht nun einmal nicht in unſrer Macht.

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenſtein ſpricht unſere Grundwahrheit aus:

„Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, ſein Mikrokosmus, iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Wollen und ſein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffe des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehen; wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns, direkt und thatsächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig seyn können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen,

stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte „und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung „mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang un„gestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie „außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, sondern sie für sich „allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. „Oefters Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses „Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr „bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus „den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es „vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen voll„kommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht „auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, „von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche „Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk „gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, „mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.“ (Kritik der praktischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf,

von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Ackommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen; daher es Locke's und Kants bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf

uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Böse-wicht", — oder „er ist ein Spitzbube" — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele", — so lautet ihr Urtheil,

und auf ſeinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebſt dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ſicheres Symptom deſſelben, wodurch er unwiderruflich und auf immer feſtgeſtellt iſt. Ueberaus richtig ſagt daher Ariſtoteles: Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἄν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύομεν εἶναι τοιοῦτον. — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Alſo nicht auf die vorübergehende That, ſondern auf die bleibenden Eigenſchaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem ſie hervorgegangen, wirft ſich der Haß, der Abſcheu und die Verachtung. Daher ſind in allen Sprachen die Epitheta moraliſcher Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche ſie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menſchen als der Handlungen. Dem Charakter werden ſie angehängt: denn dieſer hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da dieſe das alleinige Datum iſt, welches auf moraliſche Freiheit zu ſchließen berechtigt; ſo muß auch die Freiheit ebendaſelbſt liegen, alſo im Charakter des Menſchen; um ſo mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß ſie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen iſt, als welche, unter Vorausſetzung des Charakters, ſtreng neceſſitirt eintreten. Der Charakter aber iſt, wie im dritten Abſchnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in dieſem Sinn alſo, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir ſie aus einer Thatſache des Bewußtſeyns erſchloſſen und ihren Ort gefunden haben, ſie auch, ſo weit es möglich ſeyn möchte, philoſophiſch zu begreifen.

Im dritten Abſchnitte hatte ſich ergeben, daß jede Handlung eines Menſchen das Produkt zweier Faktoren ſei: ſeines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß ſie ein Mittleres, gleichſam ein Kompromiß zwiſchen dem Motiv und dem Charakter ſei; ſondern ſie thut beiden volles Genüge, indem ſie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht,

nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hiedurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will", welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will", — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das *Gewissen* nennt, welches auch eben deshalb *direkt erst nach* der Handlung laut wird; *vorher* höchstens nur *indirekt*, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche *Kant* von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläuftigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es ver-

mögen, begreifen: wie die ſtrenge Nothwendigkeit unſerer Handlungen doch zuſammenbeſteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unſerer Thaten und dieſe uns moraliſch zuzurechnen ſind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empiriſchen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug ſeiner geſammten Philoſophie ausmacht, nämlich auf der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich: und wie bei ihm die vollkommene empiriſche Realität der Erfahrungswelt zuſammenbeſteht mit ihrer transſcendentalen Idealität; ebenſo die ſtrenge empiriſche Nothwendigkeit des Handelns mit deſſen transſcendentaler Freiheit. Der empiriſche Charakter nämlich iſt, wie der ganze Menſch, als Gegenſtand der Erfahrung eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung, Zeit, Raum und Kauſalität gebunden und deren Geſetzen unterworfen: hingegen iſt die als Ding an ſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieſer ganzen Erſcheinung ſein intelligibler Charakter, d. h. ſein Wille als Ding an ſich, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, allerdings auch abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität (als einer bloßen Form der Erſcheinungen) zukommt. Dieſe Freiheit aber iſt eine transſcendentale, d. h. nicht in der Erſcheinung hervortretende, ſondern nur inſofern vorhandene, als wir von der Erſcheinung und allen ihren Formen abſtrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Weſen des Menſchen an ſich ſelbſt zu denken iſt. Vermöge dieſer Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eigenes Werk; ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter, bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven, hervorgehen; weil dieſer empiriſche Charakter bloß die Erſcheinung des intelligibeln, in unſerm an Zeit, Raum und Kauſalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weiſe iſt, wie dieſem das Weſen an ſich unſers eigenen Selbſt ſich darſtellt. Demzufolge iſt zwar der Wille frei, aber nur an ſich ſelbſt und außerhalb der Erſcheinung: in dieſer hingegen ſtellt er ſich ſchon mit einem beſtimmten Charakter dar, welchem alle ſeine Thaten gemäß ſeyn und daher, wenn durch die

hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußt-

ſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand hinweiſt, als der in der ſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint.

Mit Einem Wort: Der Menſch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er ſchon iſt was er will: denn aus dem, was er iſt, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man ſein Thun objective, alſo von Außen; ſo erkennt man apodiktiſch, daß es, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetze in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut was er *will*. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Aeußerung ſeines ſelbſteigenen Weſens iſt. Das Selbe würde daher jedes, ſelbſt das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die *Freiheit* iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſerer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region: d. h. ſie iſt transſcendental. Und dies iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verſtanden wiſſen möchte, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des erſten Abſchnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgeſtellten Eintheilung der Freiheit in phyſiſche, intellektuelle und moraliſche, habe ich, nachdem die erſtere und letztere abgehandelt ſind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollſtändigkeit wegen und daher in der Kürze geſchehen ſoll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, iſt das *Medium der Motive*, durch welches nämlich hindurch ſie auf den

Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also *ungehindert*, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch *intellektuell frei*, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird *aufgehoben* entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht *lenken* könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom

Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebenso wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen: er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte, oder war unfähig an Das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft hat: findet sich, nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der Affekt ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil, aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei

noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst: daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διανοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II, c. 7 et 9, und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III, c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meynen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu seyn. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vorspiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen,

wenn ſein moraliſcher Charakter nicht ſein eigenes Werk, ſeine intelligible That, ſondern das Werk eines Andern wäre. Das ſelbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen ſeines laſterhaften Thuns nicht nach menſchlichen, ſondern nach Natur-Geſetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausſchweifungen ſchreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Verſuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweineſtall, in den er bei Nacht einbricht, um deſſen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, ſtatt ſeiner den Bären, deſſen Führer am Abend in dieſem Wirthshauſe eingekehrt iſt, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.
(Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, S. 140.)

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage, nebſt vorangeſchickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt,** an in alio cognoscendi principio?

Verdeutſcht:

Da die urſprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom oberſten Moralgeſetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logiſchen Nothwendigkeit, ſowohl in derjenigen

Wiſſenſchaft hervortritt, deren Zweck iſt, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woſelbſt ſie ſich theils im Urtheil des Gewiſſens über unſere eigenen Handlungen, theils in unſerer moraliſchen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entſprungene moraliſche Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang ſich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philoſophiſche Forſchung unſerer Zeit verfolgt, ſehr wichtig ſcheint, dieſen Gegenſtand wieder zur Unterſuchung zu bringen; — ſo wünſcht die Societät, daß folgende Frage ſorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Iſt **die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen** in einer unmittelbar im Bewußtſeyn (oder Gewiſſen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyſe der übrigen, aus dieſer entſpringenden, moraliſchen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§. 1.
Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländiſchen Societät zu Harlem 1810 aufgeſtellte und von J. C. F. Meiſter erledigte Preisfrage: „warum die Philoſophen in den erſten Grundſätzen der Moral ſo ſehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die ſie aus ihren Grundſätzen ableiten, übereinſtimmen?“ — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät iſt auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie iſt es, welche die Frage aufwirft: ſie will, als ſolche, keine auf praktiſche Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, geſtützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verſchleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geſchieht: ſondern, da ſie als Akademie nur theoretiſche und nicht praktiſche Zwecke kennt, will ſie die rein philoſophiſche, d. h. von allen poſitiven Satzungen, allen unbewieſenen Vorausſetzungen und ſonach von allen metaphyſiſchen, oder auch mythiſchen Hypoſtaſen unabhängige, objektive, unverſchleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moraliſchen Wohlverhalten. — Dies aber iſt ein Problem, deſſen überſchwängliche

Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn das praktische Interesse liegt hier dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Außen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht Alles zu bezweifeln, gestattet seyn muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwas in dieser Sache *wirklich* leiste, — es viel geleistet seyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract., P. II, §. 28), und Kant: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“ (Grund-

legung zur Metaphyſik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem ſie Moralität vorſchreibt, ſolche nicht auf ſich beruhen läßt, ſondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies iſt; ſo muß in der Philoſophie das ethiſche Fundament, welches es auch ſei, ſelbſt wieder ſeinen Anhaltspunkt und ſeine Stütze haben an irgend einer Metaphyſik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daſeyns überhaupt; indem der letzte und wahre Aufſchluß über das innere Weſen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zuſammenhangen muß mit dem über die ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgeſtellt wird, wenn es nicht ein bloßer abſtrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft ſchwebt, ſeyn darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menſchlichen Bewußtſeyn gelegene Thatſache ſeyn muß, die, als ſolche, ſelbſt wieder nur Phänomen ſeyn kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphyſik gefordert wird. Ueberhaupt iſt die Philoſophie ſo ſehr ein zuſammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich iſt, irgend einen Theil derſelben erſchöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Daher ſagt Platon ganz richtig: Ψυχης οὐν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἰναι, ἀνευ της του ὅλου φυσεως; (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) Metaphyſik der Natur, Metaphyſik der Sitten und Metaphyſik des Schönen ſetzen ſich wechſelſeitig voraus und vollenden erſt in ihrem Zuſammenhange die Erklärung des Weſens der Dinge und des Daſeyns überhaupt. Daher, wer *eine* von dieſen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in ſeine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend *einem* Dinge in der Welt ein erſchöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verſtändniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verſtanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Metaphyſik aus, würde man auf *ſynthetiſchem* Wege zum Fundament der Ethik gelangen; wodurch dieſes ſelbſt von unten aufgebaut ſeyn würde, folglich die Ethik feſt geſtützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der

Ethik von aller Metaphyſik, bleibt nichts übrig, als das analytiſche Verfahren, welches von Thatſachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtſeyns ausgeht. Dieſe letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menſchen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, ſtehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß pſychologiſche bleibt. Höchſtens kann noch acceſſoriſch ihr Zuſammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphyſiſchen Grundanſicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethiſche Urphänomen, ſelbſt wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphyſik zuerſt abhandelnd, aus ihr, ſynthetiſch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie aufſtellen; wodurch die Gränze der geſtellten Frage weit überſchritten würde. Ich bin alſo genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche ſie, durch ihre Vereinzelung, ſelbſt gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu ſtellen beabſichtige, ſehr ſchmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menſchen legal, billigungs- und lobenswerth iſt, nur der kleinere Theil als aus rein moraliſchen Bewegungsgründen entſprungen ſich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Dies befriedigt weniger und fällt nicht ſo glänzend in die Augen, wie etwan ein kategoriſcher Imperativ, der ſtets zu Befehl ſteht, um ſelbſt wieder zu befehlen, was gethan und was gelaſſen werden ſoll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geſchweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es iſt beſſer eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuſte voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerſtörbaren iſt in aller Erkenntniß ſtets wenig; wie die Erzſtufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den ſichern Beſitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Maſſe, die herangeſchleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mich beſchuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, ſofern ich nachweiſe, daß die legalen und lobenswerthen

Handlungen der Menſchen oft gar keinen und meiſtens nur einen kleinen Theil rein moraliſchen Gehalts beſitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirkſamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen iſt; — dies Alles muß ich dahingeſtellt ſeyn laſſen, nicht ohne Beſorgniß, ja, mit Reſignation; da ich ſchon längſt dem Ritter von Zimmermann beiſtimme, wenn er ſagt: „Denke im Herzen, bis in den Tod, nichts ſei in der Welt ſo ſelten, wie ein guter Richter.“ (Ueber die Einſamkeit, Th. I, Cap. 3, S. 93.) Ja, ich ſehe ſchon im Geiſte meine Darſtellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menſchenliebe, allen Edelmuth, wo ſie je gefunden ſeyn mögen, nur eine ſo ſchmale Baſis aufzuweiſen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Laſt gewachſene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf ſeine eigene Moralität, ins Gewiſſen zu ſchiebende Fundamente der Moral zuverſichtlich hinſtellen, — ſo arm und kleinlaut daſtehen, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Verſicherung ihrer pflichtmäßigen Geſinnung, neben den überſchwänglichen Betheuerungen ihrer beredteren Schweſtern. — Da bedarf es wohl einer Herzſtärkung durch einen gelehrten Waidſpruch, wie: magna est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gelebt und geleiſtet hat, nicht ſehr mehr ermuthigt. Inzwiſchen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet ſeyn.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgeſprochener Wille Gottes. Die Philoſophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, ſehen wir ſorgfältig bemüht, dieſe Art der Begründung ganz auszuſchließen, ja, um nur ſie zu vermeiden, lieber zu ſophiſtiſchen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieſer Gegenſatz? Gewiß läßt ſich keine wirkſamere Begründung der Moral denken, als die theologiſche: denn wer würde ſo vermeſſen ſeyn, ſich dem Willen des Allmächtigen und Allwiſſenden zu widerſetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derſelbe auf eine ganz authentiſche, keinem Zweifel Raum geſtattende, ſo zu ſagen

offizielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr sucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen, also natürlichen, moralischen Einsichten nachweist, appellirt mithin an diese als das Unmittelbarere und Gewissere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung zu Wege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem Scheine, als der Wahrheit nach ein solches seyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Instanz den Ausschlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für fest geltenden Fundamente der spekulativen Theologie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trägerin der Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen wollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu verschaffen; da ist weniger, als jemals, an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Last und welche die Stütze seyn soll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantischen Philosophie, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beispiellosen Fortschritte sämmtlicher Naturwissenschaften, in Hinsicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unseres als das der Kindheit erscheint, und endlich durch die Bekanntschaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unsers eigenen, bekanntlich Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses, sage ich, haben im Laufe der letzten funfzig Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher sich nur zögernd eingesteht, die aber doch nicht abzuleugnen ist. In Folge derselben sind auch die alten Stützen der Ethik morsch geworden: doch ist die Zuversicht geblieben, daß diese selbst nie sinken kann; woraus die

Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnisses, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: man hat dieselbe in der Natur der Dinge oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlseyn, dessen Summe man unter dem Begriff *Glückseligkeit* denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man die Glückseligkeit bald als *identisch* mit der Tugend, bald aber als eine *Folge* und Wirkung derselben darzustellen: beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objektiven, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig; nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas; sondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Ἀθηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Versuche die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in *Garve's* „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre", ferner in *Stäudlins* „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. —

Niederſchlagend iſt freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieſer das Leben unmittelbar betreffenden Wiſſenſchaft, nicht beſſer gegangen iſt, als der abſtrufen Metaphyſik, und ſie, ſeit Sokrates ſie gründete, ſtets betrieben, doch noch ihren erſten Grundſatz ſucht. Aber dagegen iſt auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wiſſenſchaft, das Weſentliche in den erſten Grundſätzen enthalten; indem die Ableitungen hier ſo leicht ſind, daß ſie ſich von ſelbſt machen. Denn zu ſchließen ſind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben ſind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral ſo überflüſſig, wie langweilig. Daß ich inzwiſchen alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt vorausſetzen darf, iſt mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie ſowohl die Philoſophen des Alterthums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verſchiedenſten, mitunter wunderlichſten Argumenten gegriffen haben, um für die ſo allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar ſchlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermeſſen und danach meine Leiſtung beurtheilen. Und wer geſehen hat, wie alle bisher eingeſchlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon ſehr verſchiedenen betreten, den man bisher entweder nicht geſehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ; vielleicht weil er der natürlichſte war*). In der That wird meine Löſung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neueſten Verſuche die Ethik zu begründen, dem Kantiſchen, werde ich eine kritiſche Unterſuchung und zwar eine deſto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieſer Wiſſenſchaft eine Grundlage gab, die wirk-

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

(Ich weiß es nicht zu ſagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeſchick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

liche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hieraus später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg zu der meinigen seyn, als welche, in den wesentlichsten Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen seyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich seyn würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meyne die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeynen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getröst jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem

ſie die klärſten und einfachſten Verhältniſſe des Lebens unverſtändlich zu machen verſtehen; — ohne bei ſolchem Unternehmen jemals ſich ernſtlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich ſo ein „Sittengeſetz", als bequemer Kodex der Moral, in unſerm Kopf, Bruſt oder Herzen geſchrieben ſtehe. Daher bekenne ich das beſondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolſter wegzuziehen, und ſpreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktiſche Vernunft und den kategoriſchen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundloſe und erdichtete Annahmen nachzuweiſen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines ſoliden Fundaments ermangelt, und ſomit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathloſigkeit zu überantworten, in welcher ſie daſtehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unſerm Weſen gegründete und ungezweifelt wirkſame, moraliſche Princip der menſchlichen Natur darzulegen. Denn da dieſes kein ſo breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolſter; ſo werden Die, welche die Sache bequemer gewohnt ſind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlaſſen, als bis ſie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er ſteht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.
Ueberſicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienſt, ſie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meiſtens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückſäligkeit als identiſch nachweiſen: aber dieſe waren wie zwei Figuren, die ſich nie decken, wie man ſie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, ſondern nach dem des Grundes beide in Verbindung ſetzen, alſo die Glückſäligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei ſie aber entweder eine andere, als die möglicherweiſe erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußren. Unter den Alten macht Platon allein eine Ausnahme: ſeine Ethik iſt nicht eudämoniſtiſch; dafür aber wird ſie myſtiſch. Hingegen iſt ſogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus beſonderer Art; welches zu beweiſen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht*). — Bei den Alten und Neueren alſo, Platon

*) Die ausführliche Darlegung findet man in der „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. 1, §. 16, S. 103 fg., und Bd. 2, Kap. 16, S. 166 fg., der dritten Auflage.

allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es ſtreng nehmen wollte; ſo hätte auch Kant den Eudämonismus mehr ſcheinbar, als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwiſchen Tugend und Glückſäligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in ſeiner Lehre vom höchſten Gut, wo ſie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel zuſammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückſäligkeit ganz fremd thut. Davon abgeſehen, tritt bei Kant das ethiſche Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transſcendentales, oder metaphyſiſches auf. Er erkennt an, daß die menſchliche Handlungsweiſe eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem iſt, was er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an ſich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantiſche Ethik erlangt hat, verdankt ſie, neben ihren ſoeben berührten Vorzügen, der moraliſchen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Reſultate. An dieſe hielten ſich die Meiſten, ohne ſich ſonderlich mit der Begründung derſelben zu befaſſen, als welche ſehr komplex, abſtrakt und in einer überaus künſtlichen Form dargeſtellt iſt, auf welche Kant ſeinen ganzen Scharfſinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Anſehen zu geben. Glücklicherweiſe hat er der Darſtellung des Fundaments ſeiner Ethik, abgeſondert von dieſer ſelbſt, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten", deren Thema alſo genau das Selbe iſt mit dem Gegenſtande unſerer Preisfrage. Denn er ſagt daſelbſt, S. XIII der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung iſt „nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten „Princips der Moralität, welche allein ein, in ſeiner Abſicht, „ganzes und von aller andern ſittlichen Unterſuchung abzuſon„derndes Geſchäft ausmacht." Wir finden in dieſem Buche die Grundlage, alſo das Weſentliche ſeiner Ethik ſtreng ſyſtematiſch, bündig und ſcharf dargeſtellt, wie ſonſt in keinem andern. Außerdem hat daſſelbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteſte ſeiner moraliſchen Werke, nur vier Jahre jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu ſeyn, wo, obwohl er ſchon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf

ſeinen Geiſt doch noch nicht merklich war. Dieſer iſt hingegen ſchon deutlich zu ſpüren in der Kritik der praktiſchen Vernunft, welche 1788, alſo ein Jahr ſpäter fällt, als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, durch welche er dieſes ſein unſterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Roſenkranz beſorgten Ausgabe eine Auseinanderſetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beiſtimmen kann*). Die Kritik der praktiſchen Vernunft enthält im Weſentlichen das Selbe, was die oben erwähnte „Grundlegung"; nur daß dieſe es in konciſer und ſtrengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abſchweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moraliſche Deklamationen unterſtützt. Kant hatte, als er dies ſchrieb, endlich und ſpät, ſeinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer gränzenloſen Aufmerkſamkeit gewiß, ließ er der Redſeligkeit des Alters ſchon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktiſchen Vernunft hingegen eigenthümlich iſt anzuführen erſtlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit (S. 169—179 der vierten Auflage, und S. 223—231 bei Roſenkranz), welche indeſſen gänzlich mit der übereinſtimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (S. 560—586; R., S. 438 fg.) giebt; und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für Das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre", dieſem Seitenſtück zu ſeiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, iſt der Einfluß der Altersſchwäche überwiegend. Aus allen dieſen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerſt genannte „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf dieſe beziehen ſich alle ohne weitern Beiſatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur acceſſoriſch und ſekundär in Betracht nehmen.

*) Sie rührt von mir ſelbſt her; aber hier ſpreche ich inkognito.

Dem Verſtändniß gegenwärtiger, die Kantiſche Ethik im tiefſten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich ſeyn, wenn der Leſer jene „Grundlegung“ Kants, auf die ſie ſich zunächſt bezieht, zumal da dieſe nur 128 und XIV Seiten (bei Roſenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerkſamkeit nochmals durchleſen will, um ſich den Inhalt derſelben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire ſie nach der dritten Auflage von 1792, und füge die Seitenzahl der neuen Geſammtausgabe von Roſenkranz mit vorgeſetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik.

Kants πρωτον ψευδος liegt in ſeinem Begriff von der Ethik ſelbſt, den wir am deutlichſten ausgeſprochen finden S. 62 (R., S. 54): „In einer praktiſchen Philoſophie iſt es nicht da„rum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geſchieht, ſon„dern Geſetze von dem was geſchehen ſoll, ob es gleich „niemals geſchieht.“ — Dies iſt ſchon eine entſchiedene Petitio principii. Wer ſagt euch, daß es Geſetze giebt, denen unſer Handeln ſich unterwerfen ſoll? Wer ſagt euch, daß geſchehen ſoll, was nie geſchieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächſt eine Ethik in legislatoriſch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns ſofort aufzudringen? Ich ſage, im Gegenſatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philoſoph überhaupt, ſich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, alſo des wirklich Seienden oder Geſchehenden, um zu einem Verſtändniß deſſelben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtauſenden, gethan iſt. Obiger Kantiſchen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Unterſuchung angenommen, daß es rein moraliſche Geſetze gebe; welche Annahme nachher ſtehen bleibt und die tiefſte Grundlage des ganzen Syſtems iſt. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Geſetzes unterſuchen. Die eigentliche und urſprüngliche Bedeutung deſſelben beſchränkt ſich auf das bürgerliche Geſetz, lex, νομος, eine menſchliche Einrichtung, auf menſchlicher Willkühr beruhend. Eine

zweite, abgeleitete, tropiſche, metaphoriſche Bedeutung hat der Begriff Geſetz in ſeiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empiriſch abgemerkte, ſich ſtets gleichbleibende Verfahrungsweiſen wir, metaphoriſch, Naturgeſetze nennen. Nur ein ſehr kleiner Theil dieſer Naturgeſetze iſt es, der ſich a priori einſehen läßt und Das ausmacht, was Kant ſcharfſinnig und vortrefflich ausgeſondert und unter dem Namen Metaphyſik der Natur zuſammengeſtellt hat. Für den menſchlichen Willen giebt es allerdings auch ein Geſetz, ſofern der Menſch zur Natur gehört, und zwar ein ſtreng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloſes, felſenfeſtſtehendes, welches nicht, wie der kategoriſche Imperativ, vel quasi, ſondern wirklich Nothwendigkeit mit ſich führt: es iſt das Geſetz der Motivation, eine Form des Kauſalitätsgeſetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kauſalität. Dies iſt das einzige nachweisbare Geſetz für den menſchlichen Willen, dem dieſer als ſolcher unterworfen iſt. Es beſagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es iſt, wie das Geſetz der Kauſalität überhaupt, ein Naturgeſetz. Hingegen moraliſche Geſetze, unabhängig von menſchlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: Kant begeht alſo durch dieſe Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erſcheint um ſo dreiſter, als er ſogleich, S. VI der Vorrede, hinzufügt, daß ein moraliſches Geſetz „abſolute Nothwendigkeit" bei ſich führen ſoll. Eine ſolche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von abſoluter Nothwendigkeit die Rede ſeyn bei dieſen angeblichen moraliſchen Geſetzen; als ein Beiſpiel von welchen er „du ſollt (sic) nicht lügen" anführt; da ſie bekanntlich und wie er ſelbſt eingeſteht, meiſtens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wiſſenſchaftlichen Ethik, außer dem Geſetze der Motivation, noch andere, urſprüngliche und von aller Menſchenſatzung unabhängige Geſetze für den Willen anzunehmen, hat man ſie ihrer ganzen Exiſtenz nach zu beweiſen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht iſt, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, ſondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Geſetz, Vorſchrift, Soll in die

Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt". Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (R., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Daseyn hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie

Hervorgegangen, verlieren überdem dieſe Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu erſetzen vermeint, daß man von *abſolutem* Sollen und *unbedingter* Pflicht redet; ſo ſpeiſt man den Leſer mit Worten ab, ja, giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes *Soll* hat allen Sinn und Bedeutung ſchlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher ſagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, ſchon Locke: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Unterstanding, Bk. II, c. 33, §. 6.)*) Jedes Sollen iſt alſo nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, weſentlich und unausweichbar *hypothetiſch* und niemals, wie er behauptet, *kategoriſch*. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, ſo bleibt der Begriff des Sollens ſinnleer: daher *abſolutes Sollen* allerdings eine Contradictio in adjecto iſt. Eine gebietende Stimme, ſie mag nun von Innen, oder von Außen kommen, iſt es ſchlechterdings unmöglich, ſich anders, als drohend, oder verſprechend zu denken: dann aber wird der Gehorſam gegen ſie zwar, nach Umſtänden, klug oder dumm, jedoch ſtets eigennützig, mithin ohne moraliſchen Werth ſeyn. Die völlige Undenkbarkeit und Widerſinnigkeit dieſes der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens* tritt in ſeinem Syſtem ſelbſt ſpäter, nämlich in der Kritik der praktiſchen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, ſondern endlich hervorbrechen und ſich Luft machen muß. Nämlich jenes ſo *unbedingte Soll* poſtulirt ſich hinterher doch eine Bedingung, und ſogar mehr als eine, nämlich

*) „Denn da es durchaus vergeblich ſeyn würde, eine den freien Handlungen des Menſchen gezogene Richtſchnur anzunehmen, ohne derſelben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelſt Wohl und Wehe ſeinen Willen beſtimmte; ſo müſſen wir überall, wo wir *ein Geſetz* annehmen, auch irgend eine dieſem Geſetz anhängende Belohnung, oder Strafe annehmen.“ (Ueber den Verſtand, B. II, c. 33, §. 6.)

eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des höchsten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchstes Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des unbedingten, absoluten Sollens. Das bedingte Sollen andererseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff seyn, weil Alles, was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus allem Diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern und unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte seyn, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, vorausgesetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, aufstellen.

Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als

Pflichtenlehre, und das Denken des moraliſchen Werthes oder Unwerthes menſchlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, ſtammt, mit ſammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologiſchen Moral und demnächſt aus dem Dekalog. Demgemäß beruht ſie weſentlich auf der Vorausſetzung der Abhängigkeit des Menſchen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und iſt davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Vorausſetzung eines ſolchen in der Theologie iſt; ſo wenig darf ſie ſtillſchweigend und ohne Weiteres in die philoſophiſche Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieſer die imperative Form, das Aufſtellen von Geboten, Geſetzen und Pflichten, ſich von ſelbſt verſtehe und ihr weſentlich ſei; wobei es ein ſchlechter Nothbehelf iſt, die ſolchen Begriffen, ihrer Natur nach, weſentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „abſolut" oder „kategoriſch" zu erſetzen, als wodurch, wie geſagt, eine Contradictio in adjecto entſteht.

Nachdem nun aber Kant dieſe imperative Form der Ethik, ſtillſchweigend und unbeſehens, von der theologiſchen Moral entlehnt hatte, deren Vorausſetzungen, alſo die Theologie, derſelben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als Das, wodurch allein ſie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, implicite darin enthalten ſind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende ſeiner Darſtellung, aus ſeiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll geſetzt, ſeiner Moral verſteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt ſie explicite als Poſtulate der praktiſchen Vernunft aufzuſtellen. So erſchien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral geſtützt, ja, aus dieſer hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß dieſe Moral ſelbſt auf verſteckten theologiſchen Vorausſetzungen beruht. Ich beabſichtige kein ſpöttiſches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraſchung, die ein Künſtler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er ſie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto aus-

gesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten seyn. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die

Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbſtliebe wird ſchon vom oberſten Gebot der Chriſtlichen Moral vorausgeſetzt: „Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt“; wonach die Liebe, die Jeder zu ſich ſelbſt hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugeſetzt wird: „Liebe dich ſelbſt wie deinen Nächſten“; als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert ſei: auch würde dieſes die einzige Pflicht ſeyn, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbſt Kant ſagt, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen zur Tugendlehre“, S. 13 (R., S. 230): „Was Jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht.“ Dieſer Begriff von Pflichten gegen uns ſelbſt hat ſich indeſſen noch immer in Anſehen erhalten und ſteht allgemein in beſonderer Gunſt; worüber man ſich nicht zu wundern hat. Aber eine beluſtigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Perſon beſorgt zu werden, und nun ganz ernſthaft von der Pflicht der Selbſterhaltung reden; während man genugſam merkt, daß die Furcht ihnen ſchon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuſchieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns ſelbſt aufſtellt, iſt zuvörderſt ein in Vorurtheilen ſtark befangenes und aus den ſeichteſten Gründen geführtes Räſonnement gegen den Selbſtmord. Dem Menſchen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beſchränkten, ſondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geiſtigen Leiden Preis gegeben iſt, hat die Natur, als Kompenſation, das Vorrecht verliehen, ſein Leben, auch ehe ſie ſelbſt ihm ein Ziel ſetzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig ſo lange er kann, ſondern auch nur ſo lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethiſchen Gründen, dieſes Vorrechts ſich wieder zu begeben habe, iſt eine ſchwierige Frage, die wenigſtens nicht durch die gebräuchlichen, ſeichten Argumente entſchieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbſtmord, welche Kant, S. 53 (R., S. 48) und S. 67 (R., S. 57) anzuführen nicht verſchmäht, kann ich gewiſſenhafterweiſe nicht anders betiteln, als Armſäligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man

denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Koccejus Nerva (Tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer höhern Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist*).

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Onanie, Päderastie und Bestialität. Von diesen nun ist erstlich die Onanie hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist viel mehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygieine das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. — Die Bestialität nun wieder ist ein völlig abnormales, sehr selten vorkommendes Vergehen, also wirklich etwas Exceptionelles, und dabei in so hohem Grade empörend und der menschlichen Natur entgegen, daß es selbst mehr, als irgend welche Vernunftgründe vermöchten, gegen sich selbst spricht und abschreckt. Uebrigens ist es, als Degradation der menschlichen Natur, ganz eigentlich ein Vergehen gegen die Species als solche und in abstracto; nicht gegen menschliche Individuen. — Von den drei in Rede stehenden Geschlechtsvergehen fällt demnach bloß die Päderastie der Ethik anheim, und wird daselbst ungezwungen ihre Stelle finden, bei Abhandlung der Gerechtigkeit: diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hiegegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden: denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern

*) Es sind asketische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks, Bd. I, §. 69.

und unerfahrenen Theils, welcher phyſiſch und moraliſch dadurch verdorben wird.

§. 6.

Vom Fundament der Kantiſchen Ethik.

An die im §. 4 als petitio principii nachgewieſene imperative Form der Ethik knüpft ſich unmittelbar eine Lieblingsvorſtellung Kants, die zwar zu entſchuldigen, aber nicht anzunehmen iſt. — Wir ſehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, daſſelbe fortan in faſt allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menſchlichen Erkenntniß, die glänzendeſte und folgenreichſte Entdeckung gemacht, deren die Metaphyſik ſich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun dieſe Methode und Sonderung überall anzuwenden ſucht? Auch die Ethik ſoll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empiriſchen Theile beſtehen. Letztern weiſt er, als für die Begründung der Ethik unzuläſſig, ab. Erſtern aber herauszufinden und geſondert darzuſtellen, iſt ſein Vorhaben in der „Grundlegung der Metaphyſik der Sitten", welche demgemäß eine Wiſſenſchaft rein a priori ſeyn ſoll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgeſtellten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft". Sonach ſoll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis als vorhanden zum voraus angenommene moraliſche Geſetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es ſoll ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn" (Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — R., S. 142): hiemit hängt genau zuſammen, daß daſſelbe bloß formal ſein muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen ſich beziehen muß. — Man denke, was das ſagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — R., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menſchen „(dem Subjektiven), noch in den Umſtänden in der Welt (dem „Objektiven) geſucht werden dürfe" und (ebendaſelbſt S. VII;

R., S. 6), daß „nicht das Mindeste dabei entlehnt werden dürfe aus der Kenntniß des Menschen, d. i. der „Anthropologie". Er wiederholt noch (S. 59; — R., S. 52), „daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die „Realität seines Moralprincips aus der besondern Beschaffenheit „der menschlichen Natur ableiten zu wollen"; desgleichen (S. 60; — R., S. 52): daß „Alles, was aus einer besondern Natur„anlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja „sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der „menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den „Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müßte, abgelei„tet wird", keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns, ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster neuerer Zeit, sammt und sonders, es ausgeben möchten. Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft. Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprincip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatsache des Bewußtseyns, etwan eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äußern oder innern Erfahrung, haben, also pure Schaale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral seyn. Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußtseyn sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch sehen.

Mit diesem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empirischen für die Grundlage der Moral, ist eine zweite Lieblingsvorstellung Kants eng verknüpft: nämlich, das aufzustellende Moralprincip, da es ein synthetischer Satz a priori, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft seyn muß, soll als solches auch nicht für Menschen allein, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen und „allein darum", also nebenbei und per accidens, auch für die Menschen gelten. Denn dafür ist es auf reine Vernunft (die nichts, als sich selbst und den Satz vom Widerspruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl basirt. Diese reine Vernunft wird also hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menschen, was sie doch allein ist, genommen; sondern als etwas für sich Bestehendes hypostasirt, ohne alle Befugniß und zu pernicioseſtem Beispiel und Vorgang; welches zu belegen unsere jetzige erbärmliche philosophische Zeitperiode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche, Kanten eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehn seyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt schlechterdings nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt sind, sie als außerdem und unabhängig von der animalischen Natur existirend zu denken; so kennen wir die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und sind schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner alleinigen Species „Mensch" verschieden wäre, noch weniger aber,

für ſolche imaginäre vernünftige Weſen in abstracto Geſetze aufzuſtellen. Von vernünftigen Weſen außer dem Menſchen zu reden, iſt nicht anders, als wenn man von ſchweren Weſen außer den Körpern reden wollte. Man kann ſich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beiſtand in der Ueberzeugung des Leſers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine ſtille Vorausſetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verſchieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieſer völlig transſcendenten Hypoſtaſe hat er doch ſelbſt, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwiſchen ſieht man in der Kantiſchen Ethik, zumal in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſtets im Hintergrunde den Gedanken ſchweben, daß das innere und ewige Weſen des Menſchen in der Vernunft beſtände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Aſſertion des Gegentheils bewenden laſſen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erſcheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphyſiſche und daher Unzerſtörbare im Menſchen ſein Wille iſt.

Indem alſo Kant die Methode, welche er mit ſo vielem Glück in der theoretiſchen Philoſophie angewandt hatte, auf die praktiſche übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empiriſchen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Geſetze des Raums, der Zeit und der Kauſalität a priori erkennen; ſo auch, oder doch auf analoge Weiſe, die moraliſche Richtſchnur für unſer Thun vor aller Erfahrung uns gegeben ſei und ſich äußere als kategoriſcher Imperativ, als abſolutes Soll. Aber wie himmelweit iſt der Unterſchied zwiſchen jenen theoretiſchen Erkenntniſſen a priori, welche darauf beruhen, daß ſie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unſers Intellekts ausdrücken, mittelſt deren allein wir eine objektive Welt aufzufaſſen fähig ſind, in denen dieſe ſich alſo darſtellen muß, daher eben für dieſelbe jene Formen abſolut geſetzgebend ſind, ſo daß alle Erfahrung jedes Mal ihnen genau entſprechen muß, wie Alles, was ich durch ein blaues Glas ſehe, ſich blau

darstellen muß, — und jenem angeblichen Moralgesetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach Kanten selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demselben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zusammengestellt! Zudem übersah Kant, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße Erscheinung, d. h. die Vorstellung der Welt in unserm Kopfe, beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung seyn und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit Kants Ansichten derselben stehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 175; — R., S. 228) gerade das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja als unmittelbar dieses treffend, darstellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnißvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen giebt als das Moralische in uns, als Wille. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe §. 4 gezeigt, daß Kant die imperative Form der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er Das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit, zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht selbst auch der Grund der Erfüllung dieser, also das Verpflichtende sei. Eine Handlung, sagt er (S. 11; — R., S. 18), habe erst dann ächten moralischen Werth, wann sie lediglich aus Pflicht, und bloß um der Pflicht Willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden

Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Diese, das ächte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der Christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1. Korinther, 13, 3), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persiflirt, überschrieben „Gewissensskrupel und Entscheidung". Die nächste Veranlassung zu diesen scheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu haben, so z. B. S. 150; — R., S. 211: „Die Gesinnung, „die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, „ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung „und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternom„mener Bestrebung zu befolgen." — Befohlen muß es seyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaselbst S. 213; — R., S. 257, wo es heißt: „daß Gefühle des Mitleids und der weichherzigen „Theilnahme wohldenkenden Personen selbst lästig wären, weil „sie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher „den Wunsch bewirkten, ihrer entledigt und allein der gesetz„gebenden Vernunft unterworfen zu seyn". Ich behaupte zuversichtlich, daß was dem obigen (S. 11; — R., S. 18, geschilderten), liebloſen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabsichten hat), nimmermehr etwas Anderes seyn kann, als sklavische Deisidämonie, gleichviel ob er seinen Fetisch „kategorischen Imperativ" betitelt oder Fitzlipuzli*). Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. 13; — R., S. 19, der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth, oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobenswerth seyn kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange dis-

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikanische Gottheit.

kutirt wird, Jeder nach der Abſicht forſcht und nach dieſer allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerſeits mit der Abſicht allein Jeder ſich rechtfertigt, wenn er ſeine Handlung mißdeutet ſieht, oder ſich entſchuldigt, wenn ſie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., S. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantiſchen Ethik, der Pflicht: ſie ſei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Geſetz". — Aber was nothwendig iſt, das geſchieht und iſt unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meiſtens aus; ſondern ſogar geſteht Kant ſelbſt, S. 25; — R., S. 28, daß man von der Geſinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine ſichere Beiſpiele habe; — und S. 26; — R., S. 29, „es ſei „ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen „Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Hand„lung lediglich auf der Vorſtellung der Pflicht beruht habe", und ebenſo S. 28; — R., S. 30, und S. 49; — R., S. 50. In welchem Sinn kann denn einer ſolchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig iſt, einen Autor ſtets auf das günſtigſte auszulegen, wollen wir ſagen, daß ſeine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung ſei objektiv nothwendig, aber ſubjektiv zufällig. Allein gerade das iſt nicht ſo leicht gedacht, wie geſagt: wo iſt denn das Objekt dieſer objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meiſtens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu ſagen, daß der Ausdruck der Definition „Nothwendigkeit einer Handlung" nichts Anderes iſt, als eine künſtlich verſteckte, ſehr gezwungene Umſchreibung des Wortes Soll. Dieſe Abſicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in der ſelben Definition das Wort Achtung gebraucht iſt, wo Gehorſam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung, S. 16; — R., S. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines „Willens unter einem Geſetz. Die unmittelbare Beſtimmung „durchs Geſetz und das Bewußtſeyn derſelben heißt Achtung." In welcher Sprache? Was hier angegeben iſt, heißt auf Deutſch Gehorſam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund

so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt seyn kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und ungeschickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz", würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll." — Dies ist „des Pudels Kern".

Nun aber das Gesetz, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! Was ist sein Inhalt? Und wo steht es geschrieben? Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es zwei Fragen sind: Die eine geht auf das Princip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅτι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ὅτι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅτι so leicht, das διότι hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und, mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen sucht. Meistens

geſchieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅτι nicht in ſeiner Einfachheit ausſpricht, ſondern es in eine künſtliche Formel zwängt, aus der es erſt als Konkluſion gegebener Prämiſſen geſchloſſen werden muß; wobei dann dem Leſer zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, ſondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man ſich an den meiſten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunſtſtücke nicht auch vorhabe, ſondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu ſondern gedenke; ſo will ich jenes ὅτι, alſo das Princip, den Grundſatz, über deſſen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig ſind, in ſo verſchiedene Formen ſie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachſten und reinſten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies iſt eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer ſich abmühen, das gemeinſame Reſultat ihrer ſo verſchiedenartigen Deduktionen: es iſt das ὅτι, zu welchem das διότι noch immer geſucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich ſelbſt erſt das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage iſt. Die Löſung dieſes Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weiſen, ſeit Jahrtauſenden ſucht. Daß aber das Datum, das ὅτι, das Princip, wirklich ſeinen reinſten Ausdruck an obiger Formel hat, iſt daraus erſichtlich, daß dieſe zu jedem andern Moralprincip ſich als Konkluſion zu den Prämiſſen, alſo als das, wohin man eigentlich will, verhält; ſo daß jedes andere Moralprincip als eine Umſchreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzuſehen iſt. Dies gilt z. B. ſelbſt von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundſatz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), deſſen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen iſt. Denn auch er will alsdann eigentlich ſagen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; führt aber auf einem Umweg

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiſer Severus zurück.

dahin, und gewinnt dadurch das Anſehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorſchrift gegeben; was doch nicht der Fall iſt, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geſchehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun ſolle. Das Selbe gilt von jedem bisher aufgeſtellten Princip oder oberſten Grundſatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unſerer obigen Frage: wie lautet denn das Geſetz, in deſſen Befolgung, nach Kant, die Pflicht beſteht; und worauf iſt es gegründet? — ſo werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derſelben auf eine ſehr künſtliche Weiſe eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die ſchon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja, ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn ſoll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empiriſchem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtſeyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war ſich der Schwierigkeit dieſer Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — R., S. 53, ſagt: „Hier ſehen wir nun die „Philoſophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt ge„ſtellt, der feſt ſeyn ſoll, unerachtet er weder im Himmel noch „auf Erden an Etwas hängt, oder woran geſtützt wird.“ Um ſo mehr müſſen wir mit Spannung der Löſung der Aufgabe, die er ſich ſelbſt geſtellt hat, entgegen ſehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein aprioriſchen Begriffen, ohne allen empiriſchen und materialen Inhalt, die Geſetze des materialen, menſchlichen Handelns konkresciren ſollen; — ein Proceß, als deſſen Symbol wir jenen chemiſchen betrachten können, vermöge deſſen aus drei unſichtbaren Gaſen (Azot, Hydrogen, Chlor), alſo im ſcheinbar leeren Raum, vor unſern Augen feſter Salmiak entſteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant dieſe ſchwierige Aufgabe löſt, deutlicher, als er ſelbſt gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um ſo nöthiger ſeyn, als derſelbe ſelten recht verſtanden zu ſeyn ſcheint. Denn faſt alle Kantianer ſind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategoriſchen Imperativ unmittelbar als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufſtelle: dann wäre er aber anthropologiſch, durch

Erfahrung, wenngleich innere, alſo empiriſch begründet; welches der Anſicht Kants ſchnurſtracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewieſen wird. Daher ſagt er S. 48; — R., S. 44: „es ſei nicht empiriſch auszumachen, ob es überall irgend einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe"; wie auch S. 49; — R., S. 45: „die Möglichkeit des kategoriſchen Im„perativs ſei ganz a priori zu unterſuchen; da uns hier nicht „der Vortheil zu Statten komme, daß deſſen Wirklichkeit in der „Erfahrung gegeben ſei". Aber ſchon ſein erſter Schüler, Reinhold, iſt in jenem Irrthum befangen, da er in ſeinen „Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie am Anfange des 19. Jahrhunderts", Heft 2, S. 21, ſagt: „Kant nimmt das Moral„geſetz als ein unmittelbar gewiſſes Faktum, als urſprüngliche „Thatſache des moraliſchen Bewußtſeyns an." Hätte aber Kant den kategoriſchen Imperativ als Thatſache des Bewußtſeyns, mithin empiriſch begründen wollen; ſo würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigſtens als ſolche nachzuweiſen. Aber nirgends findet ſich dergleichen. Meines Wiſſens geſchieht das erſte Auftreten des kategoriſchen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der erſten und S. 830 der fünften Auflage), wo derſelbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zuſammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerſt in der hier von uns in beſondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphyſik der Sitten", und zwar ganz auf aprioriſchem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritiſche Philoſophie ſo wichtigen Zeitſchrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Kriticismus" ſtellt S. 122 ſogar folgenden Satz auf: „Wir „unterſcheiden das moraliſche Selbſtbewußtſeyn von der Erfah„rung, mit welcher daſſelbe, als eine urſprüngliche Thatſache, „über welche kein Wiſſen hinausgehen kann, im menſchlichen Be„wußtſeyn verbunden iſt, und wir verſtehen unter jenem Selbſt„bewußtſeyn das unmittelbare Bewußtſeyn der Pflicht, „d. h. der Nothwendigkeit, die von Luſt und Unluſt unabhängige „Geſetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtſchnur der „Willenshandlungen anzunehmen." — Da hätten wir freilich „einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was ſetzt." (Schiller.)

Aber im Ernſt: zu welcher unverſchämten petitio principii ſehen wir hier Kants Moralgeſetz angewachſen! Wenn Das wahr wäre, ſo hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufſuchen deſſelben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine ſolche Thatſache des Bewußtſeyns ſo ſpät entdeckt hätte; während man Jahrtauſende hindurch eifrig und mühſam nach einer Grundlage für die Moral ſuchte. Wodurch aber Kant ſelbſt zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man ſich über das unangefochtene Herrſchen eines ſolchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben ſie, während ſie zahlloſe Bücher über Kants Philoſophie ſchrieben, doch nicht ein Mal die Verunſtaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge der ſie ein inkohärentes, ſich ſelber widerſprechendes Buch wurde; was erſt jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergeſetzt iſt in Roſenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unabläſſige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco iſt nicht unbedingt wahr, vielmehr möchte man bisweilen es parodiren: semper docendo nihil disco; und ſogar iſt nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und dieſe Lehrer, glaubt ihr denn, daß ſie die Wiſ„ſenſchaften verſtehen werden, worin ſie Unterricht geben? Poſſen, „lieber Herr, Poſſen. Beſäßen ſie die Kenntniſſe hinlänglich, um „ſie zu lehren, ſo lehrten ſie ſie nicht.“ — „„Und warum?““ — „Sie hätten ihr Leben verwendet, ſie zu ſtudiren.“ (Goethe's Ueberſetzung, S. 104.) — Auch Lichtenberg ſagt: „Ich habe das „ſchon mehr bemerkt, die Leute von Profeſſion wiſſen oft das „Beſte nicht.“ Was aber (zur Kantiſchen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; ſo ſetzen die Meiſten, wenn nur das Reſultat zu ihren moraliſchen Gefühlen ſtimmt, ſofort voraus, es werde mit der Ableitung deſſelben ſchon ſeine Richtigkeit haben, und werden ſich mit dieſer, wenn ſie ſchwierig ausſieht, nicht tief einlaſſen; ſondern ſich hierin auf die Leute „vom Fach“ verlaſſen.

Kants Begründung ſeines Moralgeſetzes iſt alſo keineswegs die empiriſche Nachweiſung deſſelben als einer Thatſache des Bewußtſeyns, noch eine Appellation an das moraliſche Gefühl, noch eine petitio principii unter dem vornehmen modernen Namen eines „abſoluten Poſtulats“; ſondern es iſt ein ſehr ſubtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. 17 und 51; — R., S. 22 und 46, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darſtellung iſt.

Da Kant, indem er alle empiriſche Triebfedern des Willens verſchmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Geſetz für denſelben zu gründen wäre, als empiriſch, zum voraus weggenommen hat; ſo bleibt ihm zum Stoff dieſes Geſetzes nichts übrig, als deſſen eigene Form. Dieſe nun iſt eben nur die Geſetzmäßigkeit. Die Geſetzmäßigkeit aber beſteht im Gelten für Alle, alſo in der Allgemeingültigkeit. Dieſe demnach wird zum Stoff. Folglich iſt der Inhalt des Geſetzes nichts Anderes, als ſeine Allgemeingültigkeit ſelbſt. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der „du zugleich wollen kannſt, daß ſie allgemeines Geſetz für alle „vernünftige Weſen werde.“ — Dieſes alſo iſt die ſo allgemein verkannte, eigentliche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament ſeiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 61; — R., S. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfſinn, womit Kant das Kunſtſtück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernſten Prüfung nach dem Maaßſtabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und inſofern ſie das eben dargelegte ſpecielle Räſonnement vollzieht, den Namen der praktiſchen Vernunft erhält. Der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft iſt aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß ſich als Reſultat ergebende Geſetz: alſo iſt die praktiſche Vernunft keineswegs, wie die Meiſten, und auch ſchon Fichte, es anſahen, ein nicht weiter zurückzuführendes beſonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Inſtinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; ſondern iſt (wie auch Kant in der Vorrede, S. XII; — R., S. 8, und oft genug außerdem ſagt) Eins und Daſſelbe mit der theo-

retiſchen Vernunft, iſt nämlich dieſe ſelbſt, ſofern ſie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategoriſchen Imperativ Kants ein abſolutes Poſtulat (Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Tübingen 1802, S. 240, Anmerkung). Dies iſt der moderne, beſchönigende Ausdruck für petitio principii, und ſo auch hat er ſelbſt den kategoriſchen Imperativ durchgängig genommen, iſt alſo im oben gerügten Irrthum mitbegriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächſt und unmittelbar unterliegt, iſt, daß dieſer Urſprung eines Moralgeſetzes in uns darum unmöglich iſt, weil er vorausſetzt, daß der Menſch ganz von ſelbſt auf den Einfall käme, ſich nach einem Geſetz für ſeinen Willen, dem dieſer ſich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzuſehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von ſelbſt in den Sinn kommen, ſondern höchſtens nur, nachdem ſchon eine andere, poſitiv wirkſame, reale und als ſolche ſich von ſelbſt ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moraliſche Triebfeder den erſten Anſtoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerſtreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß ſelbſt der Urſprung aller moraliſchen Begriffe, das punctum saliens der Moralität ſeyn ſoll. So lange nun alſo Jenes nicht der Fall iſt, indem es, ex hypothesi, keine andere moraliſche Triebfeder, als den dargelegten Gedankenproceß giebt; ſo lange bleibt die Richtſchnur des menſchlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Geſetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empiriſchen und egoiſtiſchen Motive beſtimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menſchen, allein und ungeſtört; da unter dieſer Vorausſetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden iſt, weswegen es ihm einfallen ſollte, nach einem Geſetz zu fragen, welches ſein Wollen beſchränkte und dem er dieſes zu unterwerfen hätte, geſchweige nach einem ſolchen zu forſchen und zu grübeln, wodurch es allererſt möglich würde, daß er auf den ſonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei iſt es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantiſchen Reflexionsproceſſe geben will, ob man ihn etwan herabſtimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine

Aenderung hierin ſieht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Urſache verlangt. Die moraliſche Triebfeder muß ſchlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine ſich von ſelbſt ankündigende, deshalb poſitiv wirkende, folglich reale ſeyn: und da für den Menſchen nur das Empiriſche, oder doch als möglicherweiſe empiriſch vorhanden Vorausgeſetzte, Realität hat; ſo muß die moraliſche Triebfeder in der That eine empiriſche ſeyn und als ſolche ungerufen ſich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unſer Fragen danach zu warten, von ſelbſt auf uns eindringen, und dies mit ſolcher Gewalt, daß ſie die entgegenſtehenden, rieſenſtarken, egoiſtiſchen Motive wenigſtens möglicherweiſe überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menſchen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuſerbau zu thun, an deſſen Ergebniſſe ſich im Ernſte und Drange des Lebens kein Menſch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenſchaften gegenüber, ſo viel ſeyn würde, wie die einer Klyſtierſpritze bei einer Feuersbrunſt. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienſt ſeines Moralgeſetzes betrachtet, daß es bloß auf abſtrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet iſt, als wodurch es nicht bloß für Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche gültig ſei. Wir müſſen um ſo mehr bedauern, daß reine, abſtrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empiriſche Grundlage, wenigſtens Menſchen nie in Bewegung ſetzen können: von andern vernünftigen Weſen kann ich nicht mitreden. Daher iſt der zweite Fehler der Kantiſchen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieſer iſt bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantiſchen Moral wahrſcheinlich den allerwenigſten von Denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich geweſen iſt. Der zweite Fehler alſo iſt gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirkſamkeit. Es ſchwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der ſubtilſten, inhaltsleerſten Begriffe, iſt auf nichts baſirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demſelben eine Laſt von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Vorausſetzung der Freiheit des Willens.

Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings nicht Statt haben kann, daß sie theoretisch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, S. 168; — R., S. 223), daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen (ebendaselbst, S. 177; — R., S. 230), wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealiter und als ein Postulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannst: denn Du sollst." Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht ist und nicht seyn kann, was hilft da alles Postuliren? Da wäre vielmehr Das, worauf das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen Beweises, der also hier den kategorischen Imperativ umstieße. Statt Dessen aber wird hier eine falsche Lehre auf die andere gebauet.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abstrakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß Kant selbst im Stillen sich bewußt gewesen seyn. Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt, überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht, auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist, und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81; — R., S. 163, „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft". Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist ebendaselbst, S. 83; — R., S. 164, die Rede von „einer den Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft" u. s. f. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativs als einer Thatsache des Bewußtseyns

in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil ſie empiriſch ſeyn würde. — Jedoch durch ſolche beiläufige Aeußerungen dreiſt gemacht, gingen die Nachfolger Kants ſehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (Syſtem der Sittenlehre, S. 49) warnt geradezu, „daß man ſich nicht verleiten „laſſe, das Bewußtſeyn, daß wir Pflichten haben, weiter zu er„klären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen, weil „dies der Würde und Abſolutheit des Geſetzes Eintrag thue". Schöne Exküſe! — Und dann ebendaſelbſt S. 66 ſagt er, „das „Princip der Sittlichkeit ſei ein Gedanke, der ſich auf die in„tellektuelle Anſchauung der abſoluten Thätigkeit der Intel„ligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz „von ſich ſelbſt ſei". Hinter welche Floskeln doch ſo ein Windbeutel ſeine Rathloſigkeit verſteckt! — Wer ſich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants urſprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgeſetzes allmälig vergaßen und ignorirten, ſehe einen ſehr leſenswerthen Aufſatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801. Daſelbſt S. 105 und 106 wird behauptet, „daß in der Kantiſchen Philoſophie die Autonomie „(welche Eins iſt mit dem kategoriſchen Imperativ) eine That„ſache des Bewußtſeyns und auf nichts weiter zurückzuführen ſei, „indem ſie ſich durch ein unmittelbares Bewußtſeyn ankündige". — Dann wäre ſie anthropologiſch, mithin empiriſch begründet, was Kants ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaſelbſt S. 108 geſagt: „So„wohl in der praktiſchen Philoſophie des Kriticismus, als auch in „der geſammten gereinigten oder höhern Transſcendentalphiloſophie „iſt die Autonomie das durch ſich ſelbſt Begründete und Begrün„dende und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, das „ſchlechthin Urſprüngliche, durch ſich ſelbſt Wahre und Gewiſſe, das „Urwahre, das prius κατ' ἐξοχην, das abſolute Princip. — Wer „daher von dieſer Autonomie einen Grund außer ihr ſelber ver„muthet, fordert oder ſucht, von dem muß die Kantiſche Schule glau„ben, daß es ihm entweder an moraliſchem Bewußtſeyn fehle*),

*) Dacht' ich's doch! Wiſſen ſie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben ſie's Einem geſchwind in das Gewiſſen hinein.
Schiller.

„oder daß er daſſelbe in der Spekulation durch falſche Grund-
„begriffe verkenne. Die Fichte-Schellingiſche Schule erklärt
„ihn mit derjenigen Geiſtloſigkeit behaftet, welche zum Philo-
„ſophiren unfähig macht und den Charakter des unheiligen Pöbels
„und trägen Viehes, oder, wie Schelling ſich ſchonender aus-
„drückt, des profanum vulgus und ignavum pecus ausmacht.“
Wie es um die Wahrheit einer Lehre ſtehen müſſe, die man mit ſolchen Trümpfen zu ertrotzen ſucht, fühlt Jeder. Inzwiſchen müſſen wir doch aus dem Reſpekt, den dieſe einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategoriſchen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Beſtreiten einer theoretiſchen Behauptung leicht verwechſelt werden konnte mit moraliſcher Ruchloſigkeit; ſo ließ Jeder, wenn er auch von dem kategoriſchen Imperativ in ſeinem eigenen Bewußtſeyn nicht viel gewahr wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derſelbe wohl ſtärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere ſeines Gewiſſens kehrt Keiner gern nach Außen.

Mehr und mehr alſo erſcheint in der Kantiſchen Schule die praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ als eine hyperphyſiſche Thatſache, als ein Delphiſcher Tempel im menſchlichen Gemüth, aus deſſen finſterem Heiligthum Orakelſprüche, zwar leider nicht was geſchehen wird, aber doch was geſchehen ſoll, untrüglich verkündigen. Dieſe ein Mal angenommene, oder vielmehr erſchlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktiſchen Vernunft wurde ſpäterhin leider auch auf die theoretiſche übertragen; zumal da Kant ſelbſt oft geſagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieſelbe Vernunft ſeien (z. B. Vorrede, S. XII; — R., S. 8). Denn nachdem einmal zugeſtanden war, daß es in Hinſicht auf das Praktiſche eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, ſo lag der Schritt ſehr nahe, ihrer Schweſter, ja, eigentlich ſogar Konſubſtanzialin, der theoretiſchen Vernunft, den ſelben Vorzug einzuräumen, und ſie für ebenſo reichsunmittelbar wie jene zu erklären, wovon der Vortheil ſo unermeßlich wie augenfällig war. Nun ſtrömten alle Philoſophaſter und Phantaſten, den Atheiſtendenunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach dieſem ihnen unerwartet aufgegangenen

Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbſtücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigſtens das Liebſte zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, ſo hatte jene einzige von Kant gemachte falſche Annahme einer mit völlig transſcendenten Kreditiven ausgeſtatteten und, wie die höchſten Appellationshöfe, „ohne Gründe" entſcheidenden, praktiſchen Vernunft zur Folge, daß aus der ſtrengen, nüchternen kritiſchen Philoſophie die ihr heterogenſten Lehren entſprangen, die Lehren von einer das „Ueberſinnliche" erſt bloß leiſe „ahndenden", dann ſchon deutlich „vernehmenden", endlich gar leibhaftig „intellektual anſchauenden" Vernunft, für deren „abſolute", d. h. ex tripode gegebene, Ausſprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantaſt ſeine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium iſt redlich benutzt worden. Hier alſo liegt der Urſprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philoſophiſchen Methode, die im Myſtificiren, Imponiren, Täuſchen, Sand in die Augen ſtreuen und Windbeuteln beſteht, deren Zeitraum die Geſchichte der Philoſophie einſt unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit" anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinſchaftlichen Forſchens mit dem Leſer, welchen die Schriften aller früheren Philoſophen tragen, iſt hier verſchwunden: nicht belehren, ſondern bethören will der Philoſophaſter dieſer Zeit ſeinen Leſer: davon zeugt jede Seite. Als Heroen dieſer Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der ſelbſt ihrer ganz unwürdige und ſehr viel tiefer als dieſe Talent-Männer ſtehende, plumpe, geiſtloſe Scharlatan Hegel. Den Chorus machten allerlei Philoſophieprofeſſoren, welche, mit ernſthafter Miene, vom Unendlichen, vom Abſoluten und vielen anderen Dingen, von denen ſie ſchlechterdings nichts wiſſen konnten, ihrem Publiko vorerzählten.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte ſogar der armſälige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, daſſelbe beſage, daß die Vernunft ein Vermögen ſei, jenes ſogenannte „Ueberſinnliche" (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemeſſenen Beifall, wurde in Deutſchland 30 Jahre hindurch, mit unſäglichem Genügen, unabläſſig wiederholt, ja,

zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtseyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menschen von dem des Thieres so auffallend unterscheidet. Für das Thier giebt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Nothwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dies aber giebt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Thier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der That vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur seinem Thun und Treiben

im Ganzen, ſondern ſchon allen ſeinen Bewegungen einen von denen des Thieres augenfällig verſchiedenen Charakter: er wird gleichſam von feineren, nicht ſichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle ſeine Bewegungen das Gepräge des Vorſätzlichen und Abſichtlichen, welches ihnen einen Anſchein von Unabhängigkeit giebt, der ſie augenfällig von denen des Thieres unterſcheidet. Alle dieſe großen Verſchiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abſtrakter Vorſtellungen, Begriffe. Dieſe Fähigkeit daher iſt das Weſentliche der Vernunft, d. h. des den Menſchen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterſchiede davon der Verſtand, νους, intellectus, entendement, understanding, ſei; ſo ſage ich: er iſt dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verſchiedenem Grade, und wir im höchſten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtſeyn des Kauſalitätsgeſetzes, als welches die Form des Verſtandes ſelbſt ausmacht und worin ſein ganzes Weſen beſteht. Von ihm hängt zuvörderſt die Anſchauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für ſich allein ſind bloß der Empfindung fähig, die noch lange keine Anſchauung iſt, ſondern allererſt deren Material: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ'ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ (mens videt, mens audit, cetera surda et coeca). Die Anſchauung entſteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Urſache, die ſich, eben durch dieſen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unſerer Anſchauungsform Raum darſtellt. Dies eben beweiſt, daß das Kauſalitätsgeſetz uns a priori bewußt iſt und nicht aus der Erfahrung ſtammt, indem dieſe ſelbſt, da ſie die Anſchauung vorausſetzt, erſt durch daſſelbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieſer ganz unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalitätsverhältniſſe beſteht alle Ueberlegenheit des Verſtandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfſinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zuſammenhanges der Dinge, im weiteſten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verſtändiger, klüger, ſchlauer, als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menſchen genannt, der ſich nicht durch die anſchau-

lichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist Tugendhaft und Vernünftig Eines und Dasselbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntniß ist, zum Trotz. Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen: z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde; wenn ich mich hinreißen lasse, einem Nothleidenden die Summe zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in sehr vielen Fällen.

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quelle aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie als praktische Vernunft unbedingte Imperative, rein a priori, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklärung der theoretischen Vernunft, daß sie ein wesentlich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbedingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Fasel-Philosophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Uebersinnliche" unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunft sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also auf Metaphysik angelegtes Vermögen und er-

kenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daseyns, das Uebersinnliche, das Absolute, die Gottheit u. dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längst, wenn man seine Vernunft, statt sie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung sich entgegenstellen müssen, daß, wenn der Mensch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Lösung des Räthsels der Welt, welches seine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphysik in sich trüge; alsdann über die Gegenstände der Metaphysik ebenso vollkommene Uebereinstimmung unter den Menschen herrschen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverschiedener Religionen und eine noch größere grundverschiedener philosophischer Systeme sich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiösen oder philosophischen Ansichten von den Uebrigen abwiche, sogleich angesehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig ist. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung sich aufdringen müssen. Wenn wir eine Affenspecies entdeckten, welche sich Werkzeuge, zum Kampf oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauch, absichtlich verfertigte; so würden wir sofort ihr Vernunft zugestehen: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphysik oder Religion, wie es deren giebt; so fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzusprechen. Die ihre vorgeblichen übersinnlichen Kenntnisse beweisende Vernunft hat Kant durch seine Kritik in ihre Schranken zurückgewiesen; aber jene Jacobische, das Uebersinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwischen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Universitäten, den unschuldigen Jünglingen aufgebunden.

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die Kant selbst gründlich widerlegt hat, welche aber

dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Kartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Kartesius geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntniß aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von Kant, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andererseits Leibnitz und Wolf die schlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verschafft, dem ihm so heterogenen, großen Platon verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge war die Seele ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und erst in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundthätigkeiten, rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke ging, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höhern Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistigen Vorstellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche sämmtlich nichts Sinnliches,

als welches vom Leibe herrührte, an sich trügen*). Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dgl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willensvermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche seyn sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntniß bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Kartesianer De la Forge, in seinem Tractatus de mente humana: daselbst c. 23 heißt es: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetzgebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Cart., Medit., p. 188,

Gegenſatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen beſtimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

Uebrigens iſt jene ganze, erſt von Karteſius recht ſyſtematiſch dargeſtellte Anſicht doch ſchon beim Ariſtoteles zu finden, welcher ſie deutlich genug vorträgt de anima, I, 1. Vorbereitet und angedeutet hat ſie ſogar ſchon Platon, im Phädon (S. 188 und 189, Bip.). — Hingegen in Folge der Karteſiſchen Syſtematiſirung und Konſolidation derſelben finden wir ſie hundert Jahre ſpäter ganz dreiſt geworden, auf die Spitze geſtellt und gerade dadurch der Enttäuſchung entgegengeführt. Nämlich als ein résumé der damals geltenden Anſicht bietet ſich uns dar Muratori, Della forza della fantasia, cap. 1—4 et 13. Da iſt die Phantaſie, deren Funktion die ganze Anſchauung der Außenwelt, auf Data der Sinne, iſt, ein rein materielles, körperliches, cerebrales Organ (das niedere Erkenntnißvermögen), und der immateriellen Seele bleibt bloß das Denken, Reflektiren und Beſchließen. — Dadurch aber wird die Sache offenbar bedenklich und Dies mußte man fühlen. Denn, iſt die Materie der anſchauenden, ſo komplicirten Auffaſſung der Welt fähig; ſo iſt nicht zu begreifen, warum ſie nicht auch der Abſtraktion aus dieſer Anſchauung und dadurch alles Uebrigen fähig ſeyn ſollte. Offenbar iſt die Abſtraktion nichts weiter, als ein Fallenlaſſen der zum jedesmaligen Zweck nicht nöthigen Beſtimmungen, alſo der Individual- und Special-Differenzen, z. B. wenn ich von Dem, was dem Schaaf, dem Ochſen, dem Hirſch, dem Kameel u. ſ. w. eigenthümlich iſt, abſehe und ſo zu dem Begriff Wiederkäuer gelange; bei welcher Operation die Vorſtellungen die Anſchaulichkeit einbüßen und eben als bloß abſtrakte, nichtanſchauliche Vorſtellungen, Begriffe, nunmehr des Wortes bedürfen, um im Bewußtſeyn fixirt und gehandhabt werden zu können. — Bei dem Allen jedoch ſehen wir Kanten noch unter dem Einfluß der Nachwirkung jener alten Lehre ſtehen, bei Aufſtellung ſeiner praktiſchen Vernunft mit ihren Imperativen.

§. 7.

Vom oberſten Grundſatz der Kantiſchen Ethik.

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Grundlage der Kantiſchen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem

auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte." — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, Dem, der angenommenermaaßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eines für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben wir bei der Thatsache stehen, daß jene von Kant aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der Egoismus; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. Mein Wollen können ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das jus primi occupantis voraus hat. — Die in Kants oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime nothwendig mich nicht bloß als den alle Mal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten passiven Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu

erfahren Luſt hat, und im Sinne jenes Geizhalſes, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie ſchön! —
„ — Faſt möcht' ich betteln gehn."

Dieſen unentbehrlichen Schlüſſel zu der Weiſung, in welcher Kants oberſter Grundſatz der Moral beſteht, kann er nicht umhin, auch ſelbſt hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht ſogleich, bei Aufſtellung deſſelben, als welches Anſtoß geben könnte; ſondern in anſtändiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen ſpringe, daß hier, trotz den erhabenen Anſtalten a priori, eigentlich der Egoismus auf dem Richterſtuhl ſitzt und den Ausſchlag giebt, und nachdem er, vom Geſichtspunkt der eventualiter paſſiven Seite aus, entſchieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Alſo S. 19; — R., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Geſetz, zu lügen, nicht wol„len könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich „mit gleicher Münze bezahlen würde". — S. 55; — R., S. 49: „Die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß Jeder, was ihm ein„fällt, verſprechen könne, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, „würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben „mag, ſelbſt unmöglich machen; indem Niemand glauben „würde." — S. 56; — R., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Liebloſigkeit: „Ein Wille, der dieſes beſchlöſſe, „würde ſich ſelbſt widerſprechen, indem doch Fälle ſich ereignen „können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und „wo er durch ein ſolches aus ſeinem eigenen Willen entſprunge„nes Naturgeſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beiſtandes, „den er ſich wünſcht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktiſchen Vernunft, Th. I, B. 1, Hauptſt. 2, S. 123; — R., S. 192: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleich„gültigkeit anſähe, und Du gehörteſt mit zu einer ſolchen „Ordnung der Dinge; würdeſt Du darin wohl mit Einſtimmung „Deines Willens ſeyn?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Dieſe Stellen erklären genugſam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moralprincip zu verſtehen ſei. Aber am allerdeutlichſten iſt dieſe wahre Bewandniß des Kantiſchen Moralprincips aus-

geſprochen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre", §. 30: „Denn Jeder wünſcht, daß ihm geholfen „werde. Wenn er aber ſeine Maxime, Andern nicht helfen zu „wollen, laut werden ließe; ſo würde Jeder befugt ſeyn, ihm „Beiſtand zu verſagen. Alſo widerſtreitet die eigennützige Ma„xime ſich ſelbſt." Befugt ſeyn, heißt es, Befugt ſeyn! Alſo hier iſt ſo deutlich, wie nur immer möglich, ausgeſprochen, daß die moraliſche Verpflichtung ganz und gar auf vorausgeſetzter Reciprocität beruhe, folglich ſchlechthin egoiſtiſch iſt und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, ſich klüglich zu einem Kompromiß verſteht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher in der „Grundlegung", S. 81; — R., S. 67, geſagt wird: „Das Princip: Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allge„meinheit als Geſetzes Du zugleich wollen kannſt, — iſt die einzige „Bedingung, unter der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt in Wider„ſtreit ſeyn kann;" — ſo iſt die wahre Auslegung des Wortes Widerſtreit dieſe, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit ſanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, ſie revociren und dadurch ſich widerſprechen würde.

Aus dieſer Erklärung iſt vollkommen klar, daß jene Kantiſche Grundregel nicht, wie er unabläſſig behauptet, ein kategoriſcher, ſondern in der That ein hypothetiſcher Imperativ iſt, indem demſelben ſtillſchweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzuſtellende Geſetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Geſetz für mein Leiden wird, und ich unter dieſer Bedingung, als der eventualiter paſſive Theil, Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber dieſe Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geiſtes- und Leibeskräfte, ſtets nur als den aktiven und nie als den paſſiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; ſo kann ich, vorausgeſetzt daß es kein anderes Fundament der Moral, als das Kantiſche, gebe, ſehr wohl Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can*).
Wordsworth.

Alſo zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantiſchen oberſten Grundſatzes der Moral geſellt ſich, Kants ausdrücklicher Verſicherung zuwider, die verſteckte hypothetiſche Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren er ſogar auf bloßen Egoismus baſirt iſt, als welcher der geheime Ausleger der in demſelben gegebenen Weiſung iſt. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umſchreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, wenn man nämlich dieſe, indem man ſie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar iſt dieſes die Maxime, nach der ich (verſteht ſich mit Rückſicht auf eine möglicherweiſe paſſive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Dieſe Regel quod tibi fieri etc. iſt aber ſelbſt wieder nur eine Umſchreibung, oder, wenn man will, Prämiſſe, des von mir als der einfachſte und reinſte Ausdruck der von allen Moralſyſtemen einſtimmig geforderten Handlungsweiſe, aufgeſtellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieſer iſt und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er ſich gründe? was es ſei, das dieſer Forderung Kraft ertheilt? Dies iſt das alte, ſchwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite ſchreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit giebt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Dieſem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachſenen und ſogar überlegenen Kämpen entgegen zu ſtellen, — das iſt das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — R., S. 60, ſein aufgeſtelltes

*) „Nach dieſem ſimpeln Plan,
Daß nehmen ſoll, wer es vermag,
Behalten ſoll, wer kann."

Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch *gedacht werden könne*; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz *denken*; aber unmöglich *wollen* könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur *zu denken* unmöglich seyn soll, eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwan nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk: der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme von jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt *Kant*, in den Beispielen, die er jener Eintheilung vorangeschickt hat, die Rechtspflichten zuerst (S. 53; — R., S. 48) durch die sogenannte Pflicht gegen sich selbst, sein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxime also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur *zu denken* unmöglich seyn. Ich sage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehindert als *wirklich bestehendes Naturgesetz* erweist. Denn ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden über-

wältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden innig verknüpfte so mächtige Todesfurcht sich hiezu machtlos erwiesen, also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — ist eine gewagte Voraussetzung, um so mehr, wenn man sieht, daß dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53; — R., S. 48, und auch S. 67; — R., S. 57, gegen den Selbstmord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zu Gunsten der Pflichteneintheilung aus dem Kantischen Moralprincip, für ohne Widerspruch auch nur zu denken unmöglich erklärt! — Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. 63; — R., S. 55 an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja, verschrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche sich doch viel einfacher und richtiger so definiren lassen: Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte (simplex sigillum

veri). Er aber ſchleicht durch ſeine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „Der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige Weſen, exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.“ — Allein ich muß geradezu ſagen, daß „als Zweck an ſich ſelbſt exiſtiren“ ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto iſt. Zweck ſeyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck iſt es nur in Beziehung auf einen Willen, deſſen Zweck, d. h., wie geſagt, deſſen direktes Motiv er iſt. Nur in dieſer Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert dieſen, ſobald er aus ihr herausgeriſſen wird. Dieſe ihm weſentliche Relation ſchließt aber nothwendig alles „An ſich“ aus. „Zweck an ſich“ iſt gerade wie „Freund an ſich — Feind an ſich, — Oheim an ſich, — Nord oder Oſt an ſich, — Oben oder Unten an ſich“ u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an ſich“ die ſelbe Bewandniß wie mit dem „abſoluten Soll“: beiden liegt heimlich, ſogar unbewußt, der ſelbe Gedanke als Bedingung zu Grunde: der theologiſche. — Nicht beſſer ſteht es mit dem „abſoluten Werth“, der ſolchem angeblichen, aber undenkbaren Zweck an ſich zukommen ſoll. Denn auch dieſen muß ich, ohne Gnade, als contradictio in adjecto ſtempeln. Jeder Werth iſt eine Vergleichungsgröße, und ſogar ſteht er nothwendig in doppelter Relation: denn erſtlich iſt er relativ, indem er für Jemanden iſt, und zweitens iſt er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geſchätzt wird, iſt. Aus dieſen zwei Relationen hinausgeſetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies iſt zu klar, als daß es noch einer weitern Auseinanderſetzung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, ſo beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65; — R., S. 56), daß die vernunftloſen Weſen (alſo die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck ſind, behandelt werden dürften. In Uebereinſtimmung hiemit wird, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre“, §. 16, ausdrücklich geſagt: „Der Menſch kann keine Pflicht gegen irgend ein Weſen haben, als bloß gegen den Menſchen“; und dann heißt es §. 17: „Die grauſame Behandlung der Thiere „iſt der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt entgegen; weil „ſie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abſtumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß zu andern Menſchen

„ſehr dienſame, natürliche Anlage geſchwächt wird.“ — Alſo bloß zur Uebung ſoll man mit Thieren Mitleid haben, und ſie ſind gleichſam das pathologiſche Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menſchen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamiſirten (d. h. nicht-judaiſirten) Aſien, ſolche Sätze empörend und abſcheulich. Zugleich zeigt ſich hier abermals, wie gänzlich dieſe philoſophiſche Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologiſche iſt, eigentlich von der bibliſchen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die chriſtliche Moral die Thiere nicht berückſichtigt; ſo ſind dieſe ſofort auch in der philoſophiſchen Moral vogelfrei, ſind bloße „Sachen“, bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, alſo etwan zu Viviſektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitſchen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine ſolche Parias-, Tſchandalas- und Mlekhas-Moral, — die das ewige Weſen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da iſt, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht ſehen, mit unergründlicher Bedeutſamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berückſichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung iſt, unter welcher ein Weſen Gegenſtand moraliſcher Berückſichtigung ſeyn kann.

Auf ſo holperichtem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grundprincips ſeiner Ethik: „Handle ſo, daß Du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, „als in der Perſon eines jeden Andern, jederzeit zugleich als „Zweck, niemals bloß als Mittel braucheſt.“ Auf ſehr künſtliche Weiſe und durch einen weiten Umweg iſt hiemit geſagt: „Berückſichtige nicht Dich allein, ſondern auch die Andern:“ und dieſes wiederum iſt eine Umſchreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie geſagt, ſelbſt wieder nur die Prämiſſen enthält zu der Konkluſion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moraliſirens iſt: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, ſich nackt am beſten ausnimmt. — Nur ſind in jene zweite Moralformel Kants die angeblichen Selbſtpflichten, abſichtlich und ſchwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber dieſe habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der

hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Geſetz, durch ſeine Erfüllung, die Kraft abzuſchrecken zu erhalten, als worin deſſen Zweck beſteht.

Wenn nun gleich dieſe zweite Formel Kants weder für die Begründung der Moral etwas leiſtet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorſchriften — oberſtes Princip — gelten kann; ſo hat ſie andererſeits das Verdienſt, ein feines pſychologiſch-moraliſches apperçu zu enthalten, indem ſie den Egoismus durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieſer Egoismus nämlich, von dem wir alle ſtrotzen, und welchen als unſere partie honteuse zu verſtecken, wir die Höflichkeit erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meiſtens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie inſtinktmäßig, zunächſt nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unſerer ſtets zahlreichen Zwecke ſuchen. Bei jeder neuen Bekanntſchaft iſt meiſtens unſer erſter Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; ſo iſt er den Meiſten, ſobald ſie ſich hievon überzeugt haben, auch ſelbſt nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unſern Zwecken, alſo ein Werkzeug zu ſuchen, liegt beinahe ſchon in der Natur des menſchlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, iſt ein Gedanke, der viel ſpäter und oft gar nicht nachkommt. Daß wir dieſe Sinnesart bei Andern vorausſetzen, zeigt ſich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu ſeinen Ausſagen verlieren, ſobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Intereſſe bei der Sache haben könnte. Denn da ſetzen wir ſogleich voraus, er werde uns zum Mittel ſeiner Zwecke machen, und ſeinen Rath daher nicht ſeiner Einſicht, ſondern ſeiner Abſicht gemäß ertheilen; ſelbſt wenn jene auch noch ſo groß und dieſe noch ſo klein ſeyn ſollte. Denn wir wiſſen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Abſicht mehr wiegt, als eine Kubikruthe Einſicht. Andererſeits wird in ſolchem Falle, bei unſerer Frage: „Was ſoll ich thun?“ dem Andern oft gar nichts Anderes

einfallen, als was wir *ſeinen* Zwecken gemäß zu thun hätten: dieſes alſo wird er alsdann, ohne an *unſere* Zwecke auch nur zu denken, ſogleich und wie mechaniſch antworten, indem ſein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum ſeines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er alſo uns ſeinen Zwecken gemäß zu lenken ſucht, ohne ſich deſſen auch nur bewußt zu werden, ſondern ſelbſt vermeinend aus Einſicht zu reden, während aus ihm nur die Abſicht redet; ja, er kann hierin ſo weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es ſelbſt zu merken. So überwiegend iſt der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge iſt darüber, ob Einer aus Einſicht oder aus Abſicht redet, nicht einmal das Zeugniß ſeines eigenen Bewußtſeyns gültig, meiſtens aber das ſeines Intereſſes. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangſt, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieſer ihm die Frage entgegnet: „Ob er von ſeiner Waare nichts brauchen könne?“ — Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß es ſich *ſtets* ſo verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Menſch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in *Kants* Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel anſehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, ſtatt wie gewöhnlich als Mittel ein Mal als Zweck zu betrachten, — dies iſt das Maaß der großen ethiſchen Verſchiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Inſtanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik ſeyn, zu welchem ich erſt im folgenden Theile ſchreite.

Kant hat alſo, in ſeiner zweiten Formel, den Egoismus und deſſen Gegentheil durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um ſo lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht geſtellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage ſeiner Ethik leider nur wenig gelten laſſen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant ſein Moralprincip aufgeſtellt, iſt die *Autonomie* des Willens: „Der Wille jedes „vernünftigen Weſens iſt allgemein geſetzgebend für alle vernünf„tige Weſen.“ Dies folgt freilich aus der erſten Form. Aus der gegenwärtigen ſoll nun aber (laut S. 71; — R., S. 60)

hervorgehen, daß das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des kategoriſchen Imperativs dieſes ſei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille ſich von allem Intereſſe losſage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil ſie den Handlungen immer, ſei es als Zwang oder Reiz, ein Intereſſe zum Grund legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Intereſſe ſeyn“ (S. 73; — R., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein geſetzgebender Wille ſchreibe Handlungen aus Pflicht vor, die ſich auf gar kein Intereſſe gründen.“ Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich ſagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, alſo eine Wirkung ohne Urſache. Intereſſe und Motiv ſind Wechſelbegriffe: heißt nicht Intereſſe quod mea interest, woran mir gelegen iſt? Und iſt dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was iſt folglich ein Intereſſe Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo alſo ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Intereſſe: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich ſo wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Leſern doch nicht erſt zu demonſtriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da ſie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Intereſſe vorausſetzt. Kant aber ſtellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Intereſſe, d. h. ohne Motiv vor ſich gehen. Und dies ſollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menſchenliebe ſeyn! Zur Widerlegung dieſer monſtroſen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derſelben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Intereſſe verſteckt war. — Inzwiſchen feiert Kant (S. 74 fg.; — R., S. 62) den Triumph ſeiner Autonomie des Willens, in der Aufſtellung eines moraliſchen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert iſt von lauter vernünftigen Weſen in abstracto, die ſammt und ſonders beſtändig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Intereſſe): nur dieſes Eine wollen ſie: daß Alle ſtets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beſchwerlicheren Folgen,

als dieſes kleine unſchuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen laſſen kann, leitet Kanten ſeine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menſchen. Dieſe nämlich beruht bloß auf deſſen Autonomie, und beſteht darin, daß das Geſetz, dem er folgen ſoll, von ihm ſelbſt gegeben iſt, — alſo er zu demſelben in dem Verhältniß ſteht, wie die konſtitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausſchmückung des Kantiſchen Moralſyſtems immerhin daſtehen. Allein dieſer Ausdruck „Würde des Menſchen", ein Mal von Kant ausgeſprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenloſen Moraliſten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigſtens doch irgend etwas ſagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menſchen" verſteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leſer ſich gern mit einer ſolchen Würde angethan ſehen und demnach damit zufrieden geſtellt ſeyn würde*). Wir wollen jedoch auch dieſen Begriff etwas näher unterſuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — R., S. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth". Dies iſt eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaaßen imponirt, daß nicht leicht Einer ſich unterſteht, heranzutreten, um ſie in der Nähe zu unterſuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch ſie nur eine hohle Hyperbel iſt, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto niſtet. Jeder Werth iſt die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, alſo ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und dieſe Relativität macht eben das Weſen des Begriffes Werth aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L. VII, c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμάστου, ἣν ἄν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ· ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τάς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo,

*) Der Erſte, der den Begriff der „Würde des Menſchen" ausdrücklich und ausſchließlich zum Grundſtein der Ethik gemacht und dieſe demnach ausgeführt hat, ſcheint geweſen zu ſeyn G. W. Block, in ſeiner „Neuen Grundlegung der Philoſophie der Sitten", 1802.

adjecto mulo, triticum). Ein unvergleichbarer, unbedingter, abſoluter Werth, dergleichen die Würde ſeyn ſoll, iſt demnach, wie ſo Vieles in der Philoſophie, die mit Worten geſtellte Aufgabe zu einem Gedanken, der ſich gar nicht denken läßt, ſo wenig wie die höchſte Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da ſtellt ein Wort zu rechter Zeit ſich ein."

So war denn auch hier an der „Würde des Menſchen" ein höchſt willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klaſſen der Pflichten und alle Fälle der Kaſuiſtik ausgeſponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab ſie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schluſſe ſeiner Darſtellung (S. 124; — R., S. 97) ſagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere „Triebfedern, die irgend woher ſonſt genommen ſeyn mögen, für „ſich ſelbſt praktiſch ſeyn, d. i. wie das bloße Princip der „Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Geſetze, „ohne allen Gegenſtand des Willens, woran man zum voraus „irgend ein Intereſſe nehmen dürfte, für ſich ſelbſt eine Trieb„feder abgeben und ein Intereſſe, welches rein moraliſch heißen „würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine Vernunft „praktiſch ſeyn könne? — Das zu erklären, iſt alle menſchliche „Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit verloren." — Nun ſollte man denken, daß wenn etwas, deſſen Daſeyn behauptet wird, nicht einmal ſeiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktiſch in ſeiner Wirklichkeit nachgewieſen ſeyn müſſe: allein der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufgeſtellt, oder ſonſt durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf ſolchem anthropologiſch-empiriſchen Wege zu ſuchen ſei (z. B. S. VI der Vorrede; — R., S. 5, und S. 59, 60; — R., S. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48; — R., S. 44) verſichert, „daß durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe". Und S. 49; — R., S. 45, „daß die Wirklichkeit des kategoriſchen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben ſei". — Wenn man das zuſammenfaßt, ſo könnte man wirklich auf den Verdacht

gerathen, Kant habe ſeine Leſer zum Beſten. Wenn nun gleich dieſes, dem heutigen Deutſchen philoſophiſchen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht ſeyn möchte; ſo hatte doch daſſelbe ſich zu Kants Zeiten noch nicht ſo, wie ſeitdem, ſignaliſirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigſten zum Scherze geeignete Thema. Wir müſſen alſo bei der Ueberzeugung ſtehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewieſen werden kann, keine Beglaubigung ſeines Daſeyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur verſuchen, es bloß mittelſt der Phantaſie zu erfaſſen und uns einen Menſchen vorzuſtellen, deſſen Gemüth von einem in lauter kategoriſchen Imperativen redenden abſoluten Soll, wie von einem Dämon beſeſſen wäre, der, den Neigungen und Wünſchen deſſelben entgegen, deſſen Handlungen beſtändig zu lenken verlangte; — ſo erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menſchen, oder der Vorgänge unſeres Innern: wohl aber erkennen wir ein erkünſteltes Subſtitut der theologiſchen Moral, zu welcher es ſich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unſer Reſultat iſt alſo, daß die Kantiſche Ethik, ſo gut wie alle früheren, jedes ſichern Fundaments entbehrt. Sie iſt, wie ich durch die gleich Anfangs angeſtellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologiſchen Moral und eine Vermummung derſelben in ſehr abſtrakte und ſcheinbar a priori gefundene Formeln. Dieſe Vermummung mußte um ſo künſtlicher und unkenntlicher ſeyn, als Kant dabei zuverläſſig ſogar ſich ſelber täuſchte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologiſchen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Geſetzes unabhängig von aller Theologie feſtſtellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugſam nachgewieſen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft ſchweben. Unter ſeinen eigenen Händen entſchleiert ſich denn auch gegen das Ende die verlarvte theologiſche Moral, in der Lehre vom höchſten Gut, in den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft und endlich in der Moraltheologie. Doch hat Alles dieſes weder ihn noch das Publikum über den wahren Zuſammenhang der Sache enttäuſcht: vielmehr freueten beide ſich, alle dieſe Glaubensartikel

jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehen. Denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nöthige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherzhaftes, ja, frivoles Gleichniß gestattet seyn sollte; so würde ich Kanten, in jener Selbstmystifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt — als seine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewissen.

Die angebliche praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden, daß der kategorische Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der That kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtseyn treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Thaten werden können: daher sie der überstimmten Minorität

einer beſchließenden Verſammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder ſich ſelbſt, ſo wie die Andern, empiriſch kennen, und nur ſie belaſten das Gewiſſen. Denn ſie allein ſind nicht problematiſch, wie die Gedanken, ſondern, im Gegenſatz hievon, gewiß, ſtehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, ſondern gewußt. Mit dem Lateiniſchen conscientia verhält es ſich ebenſo: es iſt das Horaziſche conscire sibi, pallescere culpa. Ebenſo mit συνειδησις. Es iſt das Wiſſen des Menſchen um Das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewiſſen ſeinen Stoff ſtets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategoriſche Imperativ nicht kann, da er rein a priori iſt. — Inzwiſchen dürfen wir vorausſetzen, daß Kants Lehre vom Gewiſſen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarſtellung deſſelben findet ſich in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen zur Tugendlehre", §. 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derſelben als vorliegend vorausſetze.

Dieſe Kantiſche Darſtellung des Gewiſſens macht einen höchſt impoſanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu ſtehen blieb und ſich um ſo weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, ſeine theoretiſche Einrede mit einer praktiſchen verwechſelt zu ſehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantiſchen Darſtellung leugnete, für gewiſſenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es ſich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgeſehen iſt auf Moral-Predigen, ſondern auf ſtrenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderſt bedient Kant ſich durchweg lateiniſcher, juridiſcher Ausdrücke, die doch wenig geeignet ſcheinen, die geheimſten Regungen des menſchlichen Herzens wiederzugeben. Aber dieſe Sprache und die juridiſche Darſtellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: ſie ſcheint alſo der Sache weſentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollſtändiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsſpruch. Verhielte ſich nun wirklich der innere Vorgang ſo, wie Kant ihn darſtellt; ſo müßte man ſich wundern, daß noch irgend ein Menſch, ich will nicht ſagen ſo ſchlecht, aber ſo dumm ſeyn könnte, gegen das Gewiſſen zu handeln.

Denn eine ſolche übernatürliche Anſtalt ganz eigener Art in unſerm Selbſtbewußtſeyn, ein ſolches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unſers Innern, müßte Jedem ein Grauſen und eine Deiſidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, ſich ſo deutlich und ſo nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen ſehen wir umgekehrt die Wirkſamkeit des Gewiſſens allgemein für ſo ſchwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht geweſen ſind, ihr durch poſitive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar ſie dadurch völlig zu erſetzen. Auch hätte, bei einer ſolchen Beſchaffenheit des Gewiſſens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantiſchen Darſtellung finden wir jedoch, daß der impoſante Effekt derſelben hauptſächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moraliſchen Selbſtbeurtheilung eine Form als eigen und weſentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht iſt, ſondern ihr nur ebenſo angepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moraliſchen ganz fremden Rumination deſſen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünſtelte, auf bloßen Aberglauben gegründete Gewiſſen, z. B. wenn ein Hindu ſich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude ſich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hauſe geraucht zu haben, — die ſelbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; ſondern ſogar auch diejenige Selbſtprüfung, welche von gar keinem ethiſchen Geſichtspunkte ausgeht, ja eher unmoraliſcher als moraliſcher Art iſt, wird ebenfalls oft in ſolcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weiſe, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche ſchwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsſtimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umſtände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belo-

bung meiner Gutmüthigkeit zu beſchönigen ſucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zuſammenſinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, ſo ſteht es auch mit dem größten Theil ſeiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des Paragraphs, vom Gewiſſen als dieſem eigenthümlich ſagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verſtanden werden vom heimlichen Bewußtſeyn eines Rentenirs, daß ſeine Ausgaben die Zinſen weit überſteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinſchmelzen müſſe: „es folgt ihm wie ſein Schatten, wenn „er zu entfliehen gedenkt: er kann ſich zwar durch Lüſte und „Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht ver„meiden, dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu er„wachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben ver„nimmt“ u. ſ. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache weſentlich geſchildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er ſie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er ſagt: „daß aber der durch ſein Gewiſſen An„geklagte mit dem Richter als Eine und die ſelbe Perſon „vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtellungsart von einem „Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlie„ren“, welches er noch durch eine ſehr geſchrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewiſſensdrama) als von uns verſchieden, als einen Andern denken müſſen, und dieſen als einen Herzenskündiger, einen Allwiſſenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; ſo daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, ſeinen Leſer vom Gewiſſen zur Deiſidämonie, als einer ganz nothwendigen Konſequenz deſſelben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieſer ihm dahin um ſo williger folgen wird, als die früheſte Erziehung ihm ſolche Begriffe geläufig, ja, zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet; welches er jedoch hätte verſchmähen und darauf bedacht ſeyn ſollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, ſondern auch zu üben. — Ich leugne ſchlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja, ich erkläre

ihn für einen Winkelzug. Es iſt nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müſſe, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Perſon iſt; wenigſtens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beiſpiel von der Verbürgung der Ankläger verloren? — Oder mußte man dabei, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, auch hier eine ſolche Proſopopoia vornehmen und ſich nothwendig einen Andern objektiv als Denjenigen denken, deſſen Urtheilsſpruch jenes Donnerwort „Dummer Streich“ geweſen wäre? Etwan einen leibhaftigen Merkur? Oder eine Perſonifikation der von Homer (Il., 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deiſidämonie einſchlagen, wiewohl der heidniſchen?

Daß Kant bei ſeiner Darſtellung ſich verwahrt, ſeiner ſchon hier kurz, aber doch im Weſentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, ſondern ſie nur als ſubjektiv nothwendige Form hinzuſtellen; dies ſpricht ihn nicht los von der Willkührlichkeit, mit der er ſie, wenn auch nur als ſubjektiv nothwendig, konſtruirt; da ſolches mittelſt ganz ungegründeter Annahmen geſchieht.

So viel iſt alſo gewiß, daß die ganze juridiſch-dramatiſche Form, in der Kant das Gewiſſen darſtellt und ſie, als Eins mit der Sache ſelbſt, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewiſſen völlig unweſentlich und keineswegs eigenthümlich iſt. Vielmehr iſt ſie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktiſchen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptſächlich entſpringt aus dem dabei meiſtens eintretenden Konflikt entgegengeſetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft ſucceſſive prüft; wobei es gleichviel iſt, ob dieſe Motive moraliſcher, oder egoiſtiſcher Art ſind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des ſchon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darſtellung von dieſer ihr nur beliebig gegebenen dramatiſch-juridiſchen Form; ſo verſchwindet auch der ſie umgebende Nimbus, nebſt dem impoſanten Effekt derſelben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unſere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, von beſonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, ſondern die Handlung ſelbſt zu betreffen und nicht,

wie jede andere, in der wir das Unkluge unſers Thuns bereuen, auf egoiſtiſchen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden ſind, daß wir zu egoiſtiſch gehandelt haben, zu ſehr unſer eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berückſichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, ſeiner ſelbſt wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns ſelbſt unzufrieden ſeyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, ſondern verurſacht haben, dies iſt die nackte Thatſache, und dieſe wird Niemand leugnen. Den Zuſammenhang derſelben mit der allein probehaltigen Baſis der Ethik werden wir weiterhin unterſuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem urſprünglichen Faktum, durch Ausſchmückung und Vergrößerung deſſelben, ſo viel als irgend möglich zu machen geſucht, um eine recht breite Baſis für ſeine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§. 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienſte der Wahrheit, auf die Kantiſche Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, ſondern ſie in ihrem tiefſten Grunde unterwühlen, ſcheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr ſcheide, ohne Kants größtes und glänzendes Verdienſt um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieſes beſteht in der Lehre vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der erſten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darſtellung davon in der Kritik der praktiſchen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; — R., S. 224—231) giebt.

Hobbes zuerſt, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichſten und gründlichſten Prieſtley, hatten die vollkommene und ſtrenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, ſo deutlich bewieſen und außer Zweifel geſtellt, daß ſie den vollkommen demonſtrirten Wahrheiten beizuzählen iſt: daher nur Unwiſſenheit

und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menſchen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieſer Vorgänger, die vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweiſen, in welchen er allein vom theoretiſchen Geſichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unſere Handlungen von einem Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit begleitet ſind, vermöge deſſen wir ſie als unſer Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, ſich als den wirklichen Thäter ſeiner Thaten und für dieſelben moraliſch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weiſe, vorausſetzt; ſo liegt im Bewußtſeyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Löſung dieſes aus der Sache ſelbſt hervorgehenden Widerſpruches ward nun Kants tiefſinnige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, welche der innerſte Kern ſeiner ganzen Philoſophie und eben deren Hauptverdienſt iſt, der endlich gefundene Schlüſſel.

Das Individuum, bei ſeinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen ſeinen Aeußerungen durch das Geſetz der Kauſalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, ſtreng beſtimmt, iſt nur die Erſcheinung. Das dieſer zum Grunde liegende Ding an ſich iſt, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succeſſion und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beſchaffenheit an ſich iſt der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petſchaft in tauſend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succeſſion der Akte ſich darſtellenden, empiriſchen Charakter dieſer Erſcheinung beſtimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konſtanz eines Naturgeſetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte ſtreng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegſame Starrheit des empiriſchen Charakters jedes Menſchen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorſtel-

lungen und moraliſche Vermahnungen ſei der Charakter eines Menſchen umzugeſtalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philoſophie feſtgeſtellt und dieſe dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; ſo daß ſie nicht länger beſchämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längſt ausgeſprochen hatte in dem Spaniſchen Sprichwort: Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja (Das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuche wieder heraus), oder: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama (Was mit der Milch eingeſogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegoſſen).

Dieſe Lehre Kants vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns. Sie, nebſt der transſcendentalen Aeſthetik, ſind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantiſchen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Schelling, in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anſchauliche Darſtellung für Viele faßlichere Paraphraſe jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu ſagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht ſeine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philoſophiſchen Publikums ſie noch heute hält.

Nun kann man aber dieſe Kantiſche Lehre und das Weſen der Freiheit überhaupt auch dadurch ſich faßlicher machen, daß man ſie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung ſetzt, als deren bündigſten Ausdruck ich einen von den Scholaſtikern öfter ausgeſprochenen Satz anſehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es iſt, nach ſeiner Beſchaffenheit, in welcher daher alle ſeine Aeußerungen ſchon potentiâ enthalten ſind, actu aber eintreten, wann äußere Urſachen ſie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beſchaffenheit ſelbſt ſich kund giebt. Dieſe iſt der empiriſche Charakter, hingegen deſſen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund iſt der intelligible Charakter, d. h. das Weſen an ſich dieſes Dinges. Der Menſch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat ſeinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer iſt. Dieſer iſt eben empiriſch für unſere Auffaſſung, aber eben deshalb nur

Erſcheinung: was er hingegen ſeinem Weſen an ſich ſelbſt nach ſeyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine ſämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beſchaffenheit nach durch die Motive beſtimmt, können nie anders als dieſem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer iſt, ſo muß er handeln. Daher iſt dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, ſchlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empiriſchen, ſondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menſchen iſt von Außen durch die Motive, von Innen durch ſeinen Charakter nothwendig beſtimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in ſeinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer ſeyn können: und in dem, was er iſt, liegt Schuld und Verdienſt. Denn Alles, was er thut, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es ſich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen zwar zunächſt und oftenſibel Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er iſt; da, dieſes vorausgeſetzt, ſein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen iſt. Aber ſo ſtrenge auch die Nothwendigkeit iſt, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; ſo wird es dennoch Keinem, ſelbſt dem nicht, der hievon überzeugt iſt, je einfallen, ſich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anläſſen nach, alſo objective, eine ganz andere, ſogar eine entgegengeſetzte Handlung ſehr wohl möglich war, ja, eingetreten ſeyn würde, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre. Daß aber er, wie es ſich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer iſt, — das iſt es, wofür er ſich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewiſſens trifft. Denn das Gewiſſen iſt eben nur die aus der eigenen Handlungsweiſe entſtehende und immer intimer werdende Bekanntſchaft mit dem eigenen Selbſt. Daher wird vom Gewiſſen, zwar auf Anlaß des

Operari, doch eigentlich das Esse angeſchuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelſt der Verantwortlichkeit bewußt ſind; ſo muß, wo dieſe liegt, auch jene liegen: alſo im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, ſo lernen wir auch uns ſelbſt nur empiriſch kennen und haben von unſerm Charakter keine Kenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von dieſem urſprünglich eine ſehr hohe Meinung, indem das quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

Anmerkung.

Wer das Weſentliche eines Gedankens auch in ganz verſchiedenen Einkleidungen deſſelben wiederzuerkennen fähig iſt, wird mit mir einſehen, daß jene Kantiſche Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter eine zur abſtrakten Deutlichkeit erhobene Einſicht iſt, die ſchon Platon gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, ſie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythiſch und in Verbindung mit der Metempſychoſe darlegen konnte. Dieſe Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber ſehr verdeutlicht durch die Erläuterung und Ausführung des Platoniſchen Mythos, welche Porphyrius mit ſo großer Klarheit und Beſtimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinſtimmung mit der abſtrakten Kantiſchen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns dieſe Erörterung, in welcher er den hier in Rede ſtehenden, von Platon, in der zweiten Hälfte des zehnten Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und ſpeciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im zweiten Buch ſeiner Eklogen, Kap. 8, §§. 37—40, welcher Abſchnitt höchſt leſenswerth iſt. Zur Probe bringe ich daraus den kurzen §. 39 hier bei, damit der theilnehmende Leſer angereizt werde, den Stobäos ſelbſt zur Hand zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platoniſche Mythos angeſehen werden kann als eine Allegorie der großen und tiefen Erkenntniß, welche Kant, in ihrer abſtrakten Reinheit, als Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter aufgeſtellt hat, und daß folglich dieſe im Weſentlichen ſchon vor Jahrtauſenden von Platon erlangt war, ja, noch viel höher hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung iſt, daß Platon

ſie von den Aegyptern überkommen habe. Nun aber liegt ſie ſchon in der Metempſychoſenlehre des Brahmanismus, von welchem, höchſt wahrſcheinlich, die Weisheit der Aegyptiſchen Prieſter abſtammt. — Der beſagte §. 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοίουτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἕλεσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ,, ἐκτέλεσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἕλεσθαι, καὶ ἀνδρὸς). Κακεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γάρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολύκινητὸν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκινητὸν καὶ μονοτρόπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἥρθησθαι δε τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομενας προθυμίας. (Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente, degant [nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere]; simul vero, cum vita aliqua adepta, libertatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelli gentemet mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur.)

§. 11.

Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht ſo augenfällig an Präparaten und Naturprodukten

werden, wie an Kupferſtichen, welche dieſelben mit einiger Uebertreibung darſtellen; ſo kann ich Dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Richtigkeit der Kantiſchen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieſer Erkenntniß Fichte's „Syſtem der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutſchen Puppenſpiel dem Kaiſer, oder ſonſtigen Helden, alle Mal der Hanswurſt beigegeben war, welcher Alles, was der Held geſagt oder gethan hatte, nachher in ſeiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; ſo ſteht hinter dem großen Kant der Urheber der Wiſſenſchaftslehre, richtiger Wiſſenſchaftsleere. Wie dieſer Mann ſeinen, dem Deutſchen philoſophiſchen Publiko gegenüber ganz paſſenden und zu billigenden Plan, mittelſt einer philoſophiſchen Myſtifikation Aufſehn zu erregen, um in Folge deſſelben ſeine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als deſſen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorſtechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantiſchen Philoſophie zu Stande brachte; ſo hat er dieſes auch in der Ethik geleiſtet. In ſeinem „Syſtem der Sittenlehre" finden wir den kategoriſchen Imperativ herangewachſen zu einem despotiſchen Imperativ: das abſolute Soll, die geſetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben ſich entwickelt zu einem moraliſchen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menſchengeſchlecht gewiſſen Maximen ſtreng gemäß handle (S. 308—309), als woran, nach den moraliſchen Anſtalten zu urtheilen, ſehr viel gelegen ſeyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, ſondern nur ſo viel ſieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinſchaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, ſo in den Menſchen angeblich ein Trieb liegen ſoll, gemeinſchaftlich eine große, ſtreng moraliſche Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß der Bienenſtock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen ſtatt der moraliſchen Weltkomödie in der That eine höchſt unmoraliſche aufgeführt wird. So ſehen wir denn hier die imperative Form der Kantiſchen Ethik, das Sittengeſetz und abſolute Soll, weiter geführt, bis ein Syſtem

des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht*).

Wenn in Kants Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei Fichte, die lächerlichste moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Ebenso finden wir alle Fehler Kants in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie, des Mitleids, der Menschen„liebe zufolge zu handeln ist schlechthin nicht moralisch, sondern „insofern gegen die Moral."! — S. 402: „Die Triebfeder „der Dienstfertigkeit muß nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn, „sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Ver„nunft so viel als möglich zu befördern." — Zwischen jenen

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert „schlechthin, ohne allen Zweck außer ihm selbst." — S. 232: „Nun soll, „zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck „des ursprünglichen Ich werden." — S. 308: „Der ganze Mensch ist Vehi„kul des Sittengesetzes." — S. 342: „Ich bin nur Instrument, bloßes „Werkzeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck." — S. 343: „Jeder „ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren: dies ist der letzte Endzweck „seines Daseyns: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, „so braucht er überhaupt nicht zu seyn." — S. 347: „Ich bin Werkzeug „des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!" — S. 360: „Es ist Verordnung „des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit desselben zu be„fördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern „Zweck geschehen darf, als um ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung „des Vernunftzwecks zu seyn." — (Vergl. S. 371) S. 376: „Jeder „menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher „muß die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs dazu mir Zweck seyn: „ich muß sonach Sorgfalt für Jeden tragen." — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur „sorgen, lediglich weil und in wiefern ich ein Werkzeug des Sitten„gesetzes bin." — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen „Lebens zu vertheidigen, ist absolute Schuldigkeit: — sobald Menschenleben „in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures „eigenen zu denken." — S. 420: „Es giebt gar keine Ansicht meines „Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein „Werkzeug der Vernunft."

Pedantereien guckt nun aber Fichte's eigentliche philoſophiſche Rohheit, — wie ſie zu erwarten iſt bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Lernen gelaſſen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernſtlich aufſtellt und mit den gemeinſten Gründen befeſtigt (S. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). — Wer noch nicht vollkommen überzeugt iſt, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Urſache iſt, wie jede andere, folglich die ſelbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit ſich führt, daher alle menſchlichen Handlungen ſtreng nothwendig erfolgen, — der iſt noch philoſophiſch roh und nicht in den Elementen der philoſophiſchen Erkenntniß unterrichtet. Die Einſicht in die ſtrenge Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen iſt die Gränzlinie, welche die philoſophiſchen Köpfe von den andern ſcheidet: und an dieſer angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend (S. 303), Dinge ſagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerſpruch ſtehen, beweiſt, wie ſo viele andere Widerſprüche in ſeinen Schriften, nur, daß er, als Einer, dem es mit Erforſchung der Wahrheit nie Ernſt war, gar keine feſte Grundüberzeugung hatte; wie ſie denn zu ſeinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts iſt lächerlicher, als daß man dieſem Mann die ſtrengſte Konſequenz nachgerühmt hat, indem man ſeinen pedantiſchen, triviale Dinge breit demonſtrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenſte Entwickelung jenes Syſtems des moraliſchen Fatalismus Fichte's findet man in ſeiner letzten Schrift: „Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° ſtark zu ſeyn und doch ſeine ganze Philoſophie in nuce zu enthalten, weshalb ſie allen Denen zu empfehlen iſt, welche ihre Zeit für zu koſtbar halten, als daß ſie mit den in Chriſtian-Wolfiſcher Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuſchung, nicht auf Belehrung des Leſers abgeſehenen größeren Produktionen dieſes Mannes vergeudet werden dürfte. In dieſer kleinen Schrift alſo heißt es S. 32: „Die Anſchauung „einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieſer Welt

„das Ich als abſolut ſollendes ſich ſichtbar würde." — S. 33 kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll", und S. 36 „ein Soll des Erſehens, daß ich ſoll". — Dahin alſo hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwieſenen Soll, das ſie als ein gar bequemes που στω ſich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Uebrigens ſtößt alles hier Geſagte Fichte's Verdienſt nicht um, welches darin beſteht, die Philoſophie Kants, dieſes ſpäte Meiſterſtück des menſchlichen Tiefſinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja, verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefſinns auftretenden Unſinn ſeiner „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutſchen philoſophiſchen Publikums ſei; da er es die Rolle eines Kindes ſpielen ließ, dem man ein koſtbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte ſtets neben Kant genannt, als noch ſo Einer (Ηρακλῆς καὶ πίθηκος! — i. e. Hercules et simia!), ja, oft über ihn geſtellt*). Daher hat auch ſein Beiſpiel jene von gleichem Geiſte beſeelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunſt philoſophiſcher Myſtifikation des Deutſchen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort iſt; obwohl ihre reſpektiven Meinungen noch immer von den Philoſophieprofeſſoren lang und breit dargelegt und ernſthaft diskutirt werden; als ob man es wirklich mit Philoſophen zu thun hätte. Fichten alſo iſt es

*) Ich belege dieſes durch eine Stelle aus der allerneueſten philoſophiſchen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt ſich in ſeinem Buche „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie", 1838, S. 80, alſo vernehmen: „Noch erhabener als Kants ſind „aber Fichte's Ideen, die er in ſeiner Sittenlehre und zerſtreut in ſeinen „übrigen Schriften ausſprach. Das Chriſtenthum hat an Erhabenheit nichts, „was es den Ideen Fichte's an die Seite ſtellen könnte."

zu verdanken, daß lukulente Akten da ſind, um einſt revidirt zu werden vor dem Richterſtuhle der Nachwelt, dieſem Kaſſationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu faſt allen Zeiten, für das ächte Verdienſt Das hat ſeyn müſſen, was das Jüngſte Gericht für die Heiligen iſt.

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.
Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht seyn, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den

Vorwürfen des Gewiſſens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung ſolcher ſpitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, dieſe lächerlich zu machen. Künſtliche Begriffs-Kombinationen jener Art können alſo, wenn wir die Sache ernſtlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menſchenliebe enthalten. Dieſer muß vielmehr etwas ſeyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abſtraktion und Kombination erfordert, das, von der Verſtandesbildung unabhängig, Jeden, auch den roheſten Menſchen, anſpreche, bloß auf anſchaulicher Auffaſſung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge ſich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieſer Art aufzuweiſen hat, mag ſie in den Hörſälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn ſprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, ſich erſt ein wenig im Menſchenleben umzuſehen.

§. 13.
Skeptiſche Anſicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren vergeblich gemachten Verſuche, eine ſichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menſchlicher Satzung unabhängige Moral gebe, ſondern dieſe durch und durch ein Artefakt ſei, ein Mittel, erfunden zur beſſern Bändigung des eigenſüchtigen und boshaften Menſchengeſchlechts, und daß ſie demnach, ohne die Stütze der poſitiven Religionen, dahin fallen würde, weil ſie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Juſtiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu ſchwer, ja einige, deren Beſtrafung mißlich iſt; wo uns alſo der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Geſetz höchſtens Gerechtigkeit, nicht aber Menſchenliebe und Wohlthun erzwingen, ſchon weil hiebei Jeder der paſſive, Keiner aber der aktive Theil würde ſeyn wollen. Dies hat die Hypotheſe veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Geſetzgebung zu ſeyn. Eine natürliche, d. h. bloß auf die Natur der Dinge,

oder des Menſchen gegründete Moral könne es demnach nicht geben: woraus ſich erkläre, daß die Philoſophen umſonſt beſtrebt ſind, ihr Fundament zu ſuchen. Dieſe Meinung iſt nicht ohne Scheinbarkeit: ſchon die Pyrrhoniker ſtellten ſie auf: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum naturâ, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur", — secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math., XI, 140, und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker ſich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine ſorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, ſie durch einen inquiſitoriellen Seitenblick auf das Gewiſſen Derer, in denen ein ſolcher Gedanke aufſteigen konnte, zu beſeitigen.

Man würde ſich in einem großen und ſehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menſchen moraliſchen Urſprungs wären. Vielmehr iſt zwiſchen der Gerechtigkeit, welche die Menſchen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meiſtens ein analoges Verhältniß, wie zwiſchen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächſten, welche nicht, wie jene, zum Schein, ſondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Geſinnung, welche über jeden Zweifel erhaben ſeyn will, nebſt der hohen Indignation, welche durch die leiſeſte Andeutung eines Verdachts in dieſer Hinſicht rege wird und bereit iſt, in den feurigſten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige ſofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moraliſchen Gefühls oder Gewiſſens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menſchlichen Verkehr ausgeübte und als felſenfeſte Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptſächlich auf zwei äußeren Nothwendigkeiten: erſtlich auf der geſetzlichen Ordnung, mittelſt welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden ſchützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelſt welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufſicht der öffentlichen Meinung ſtehen, welche, unerbittlich ſtrenge, auch einen einzigen Fehltritt in dieſem Stücke nie verzeiht, ſondern ihn, als einen

unauslöſchlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin iſt ſie wirklich weiſe: denn ſie geht von dem Grundſatze operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich ſei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umſtänden, unausbleiblich wieder thun werde. Dieſe zwei Wächter alſo ſind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen geſagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinſicht auf den Beſitz, dieſen Hauptpunkt im menſchlichen Leben, um welchen hauptſächlich deſſen Thun und Treiben ſich dreht. Denn die rein ethiſchen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß ſie vorhanden ſind, können meiſtentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Beſitz finden. Sie können nämlich ſich zunächſt und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das poſitive aber erſt mittelbar, ſofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch deſſen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Beſitzers mit angegriffen, ihm alſo geraubt werden. — Die Präoccupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen*). — Nun ſoll freilich jeder auf poſitives Recht gegründete Beſitz, wenn auch durch noch ſo viele Mittelglieder, zuletzt und in erſter Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meiſten Fällen, unſer bürgerlicher Beſitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meiſtens hat er mit dieſem einen ſehr ſchwer oder gar nicht nachweisbaren Zuſammenhang: unſer Eigenthum iſt geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angeſichts, ſondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelſt des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigſten Fällen iſt es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und ſelbſt dann iſt dieſe oft nur eine geiſtige, wie die

*) Siehe „Die Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. 1, §. 62, S. 396 fg., und Bd. 2, Kap. 47, S. 684.

der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menſchen, wenig Anſtrengung zu koſten ſcheint. Es bedarf ſchon bedeutender Bildung, um bei allem ſolchen Beſitz das ethiſche Recht zu erkennen und es demnach aus rein moraliſchem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach poſitivem Rechte beſeſſen. Finden ſie daher Mittel, es ihnen mittelſt Benutzung, ja auch nur Umgehung der Geſetze zu entreißen; ſo tragen ſie kein Bedenken: denn ihnen ſcheint, daß Jene es auf demſelben Wege verlören, auf welchem ſie es früher erlangt hatten, und ſie ſehen daher ihre eigenen Anſprüche als eben ſo gut begründet an, wie die des frühern Beſitzers. Von ihrem Geſichtspunkt aus, iſt in der bürgerlichen Geſellſchaft an die Stelle des Rechtes des Stärkern das des Klügern getreten. — Inzwiſchen iſt der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan iſt und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung ſein ganzer Beſitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundſatze suum cuique ſich in vollem Ernſt bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine ſolche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entſchluß, ſie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menſchen, der guten Ordnung und des ſichern Beſitzes ſind, daher ſie uns ſelbſt gar oft zu Gute kommen und in dieſer Hinſicht ſogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müſſen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die ſo begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden, oder wenigſtens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden, am allermeiſten bei Kaufleuten, als welche die deutlichſte Ueberzeugung haben, daß Handel und Wandel am gegenſeitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrliche Stütze haben; weshalb auch die kaufmänniſche Ehre eine ganz ſpezielle iſt. — Hingegen der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen iſt und, vermöge der Ungleichheit des Beſitzes, ſich zu Mangel und ſchwerer Arbeit verdammt ſieht, während Andere, vor ſeinen Augen, im Ueberfluß und Müſſiggange leben, der wird ſchwerlich erkennen, daß dieſer Ungleichheit eine entſprechende

der Verdienste und des redlichen Erwerbes zum Grunde liege. Wenn er aber dies *nicht* erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch *sich* in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre seyn, die augenscheinliche Gefahr, durch eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat", — und auf den das Sprichwort geht: „Wer Ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb."

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit; und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch *ihrer* Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kapereien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber

doch egoiſtiſche Gründe zurückzuführen ſich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es ſcharfſinnig verſucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen iſt dies ſogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menſchenliebe wahr ſei, leidet keinen Zweifel; da ſie oft aus Oſtentation, ſehr oft aus dem Glauben an eine dereinſtige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleiſtet würde, hervorgehen, auch noch andere egoiſtiſche Gründe zulaſſen. Allein eben ſo gewiß iſt es, daß es Handlungen uneigennütziger Menſchenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweiſe der letzteren ſind, um mich nicht auf Thatſachen des Bewußtſeyns, ſondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr geſetzlicher Verfolgung, ſondern auch die der Entdeckung und ſelbſt jedes Verdachtes ganz ausgeſchloſſen war, und dennoch ſelbſt vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verſtorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depoſitum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraſchung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir ſie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß ſie zu den unerwarteten Dingen, den ſeltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet ſpricht ohne Hyperbel, wenn er ſagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*). — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöſe Dogmen, mithin Rückſicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden ſich auch wohl Fälle nachweiſen laſſen, wo die Vollbringer derſelben gar keinem Religionsglauben anhingen; was lange nicht ſo ſelten iſt, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

*) Nach dem Laufe dieſer Welt heißt ehrlich ſeyn: ein aus zehntauſend Auserwählter ſeyn.

Man beruft ſich, der ſkeptiſchen Anſicht gegenüber, zunächſt auf das Gewiſſen. Aber auch gegen deſſen natürlichen Urſprung werden Zweifel erhoben. Wenigſtens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demſelben verwechſelt wird. Die Reue und Beängſtigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, iſt oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geſchehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkührlicher und ſogar abgeſchmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewiſſens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich ſchwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Moſe, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr ſollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen", er doch am Sonnabend zu Hauſe eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbſtvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Geſetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen ſei: dies geht ſo weit, daß Mancher dieſes Standes, wenn in die Unmöglichkeit verſetzt, ſein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur beſagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leiſten, ſich todtſchießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird der ſelbe Mann alle Tage leichten Herzens ſein Wort brechen, ſobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonſequenz, jede Unbedachtſamkeit, jedes Handeln gegen unſere Vorſätze, Grundſätze, Ueberzeugungen, welcher Art ſie auch ſeien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdiſe wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde ſich wundern, wenn er ſähe, woraus ſein Gewiſſen, das ihm ganz ſtattlich vorkommt, eigentlich zuſammengeſetzt iſt: etwan aus 1/5 Menſchenfurcht, 1/5 Deiſidämonie, 1/5 Vorurtheil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit: ſo daß er im Grunde nicht beſſer iſt, als jener Engländer, der geradezu ſagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewiſſen zu halten iſt für mich zu koſtſpielig). — Religiöſe Leute, jedes Glaubens, verſtehen unter Gewiſſen ſehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorſchriften ihrer Religion und die in Beziehung auf dieſe vorgenommene Selbſtprüfung: in dieſem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewiſſenszwang und Gewiſſensfreiheit genommen. Die

Theologen, Scholaſtiker und Kaſuiſtiker der mittlern und ſpätern Zeit nahmen es ebenſo: Alles was Einer von Satzungen und Vorſchriften der Kirche wußte, nebſt dem Vorſatz es zu glauben und zu befolgen, machte ſein Gewiſſen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewiſſen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man ſich einen Gewiſſensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewiſſens, gleich andern Begriffen, durch ſein Objekt ſelbſt feſtgeſtellt iſt, wie verſchieden er von Verſchiedenen gefaßt worden, wie ſchwankend und unſicher er bei den Schriftſtellern erſcheint, kann man in der Kürze erſehen aus Stäudlins „Geſchichte der Lehre vom Gewiſſen". Alles dieſes iſt nicht geeignet, die Realität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewiſſen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewiſſen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Dieſe ſämmtlichen ſkeptiſchen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daſeyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unſere Erwartungen von der moraliſchen Anlage im Menſchen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da ſo Vieles, was dieſem zugeſchrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moraliſchen Verderbniß der Welt genugſam beweiſt, daß die Triebfeder zum Guten keine ſehr mächtige ſeyn kann, zumal weil ſie oft ſelbſt da nicht wirkt, wo die ihr entgegenſtehenden Motive nicht ſtark ſind; wiewohl hiebei der individuelle Unterſchied der Charaktere ſeine volle Gültigkeit behauptet. Inzwiſchen wird die Erkenntniß jener moraliſchen Verderbniß dadurch erſchwert, daß die Aeußerungen derſelben gehemmt und verdeckt werden durch die geſetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darſtellt: wenn nun ſpäter die Erfahrung ſie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; ſo kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Erſten waren, welche ſie betrogen, nachtheiliger auf ihre

eigene Moralität wirken, als wenn dieſe Lehrer ihnen das erſte Beiſpiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit ſelbſt gegeben und unverhohlen geſagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menſchen ſind nicht, wie ſie ſeyn ſollten; aber laß' es Dich nicht irren und ſei Du beſſer.“ — Alles dieſes, wie geſagt, erſchwert unſere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menſchengeſchlechts. Der Staat, dieſes Meiſterſtück des ſich ſelbſt verſtehenden, vernünftigen, auffummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenloſe Egoismus faſt Aller, die Bosheit Vieler, die Grauſamkeit Mancher ſich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entſpringende Täuſchung iſt ſo groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht ſchützen kann, oder eludirt wird, die unerſättliche Habſucht, die niederträchtige Geldgier, die tief verſteckte Falſchheit, die tückiſche Bosheit der Menſchen hervortreten ſehen, wir oft zurückſchrecken und ein Zetergeſchrei erheben, vermeinend, ein noch nie geſehenes Monſtrum ſei uns aufgeſtoßen: allein ohne den Zwang der Geſetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung ſeyn. Kriminalgeſchichten und Beſchreibungen anarchiſcher Zuſtände muß man leſen, um zu erkennen, was, in moraliſcher Hinſicht, der Menſch eigentlich iſt. Dieſe Tauſende, die da, vor unſern Augen, im friedlichen Verkehr ſich durcheinander drängen, ſind anzuſehen als eben ſo viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen ſtarken Maulkorb geſichert iſt. Daher, wenn man ſich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einſichtige zurückbebt vor dem Schauſpiele, das dann zu erwarten ſtände; wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewiſſen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer ſeyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelaſſenen unmoraliſchen Potenzen gegenüber, auch die wahre moraliſche Triebfeder im Menſchen ihre Wirkſamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichteſten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moraliſche Verſchiedenheit der Charaktere unverſchleiert hervortreten

und eben ſo groß befunden werden würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel geſagt iſt.

Man wird mir vielleicht entgegenſetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menſchen wirklich handeln, ſondern die Wiſſenſchaft ſei, welche angiebt, wie ſie handeln *ſollen*. Dies iſt aber gerade der Grundſatz, den ich leugne, nachdem ich im kritiſchen Theile dieſer Abhandlung genugſam dargethan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die *imperative Form* der Ethik, allein in der theologiſchen Moral gilt, außerhalb derſelben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich ſetze hingegen der Ethik den Zweck, die in moraliſcher Hinſicht höchſt verſchiedene Handlungsweiſe der Menſchen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empiriſche, nämlich zu unterſuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir *ächten moraliſchen Werth* zuerkennen müſſen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menſchenliebe und wirklichen Edelmuths ſeyn werden. Dieſe ſind ſodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf ſeine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweiſen haben, welche den Menſchen zu Handlungen dieſer von jeder andern ſpecifiſch verſchiedenen Art bewegt. Dieſe Triebfeder, nebſt der Empfänglichkeit für ſie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derſelben das Fundament der Moral ſeyn. Dies iſt der beſcheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweiſe. Wem er, als keine Konſtruktion a priori, keine abſolute Geſetzgebung für alle vernünftige Weſen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedraliſch und akademiſch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategoriſchen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menſchen"; zu den hohlen Redensarten, den Hirngeſpinſten und Seifenblaſen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht und von welchen außerhalb der Hörſäle kein Menſch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege ſich ergebenden Fundament der Moral hingegen ſteht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und ſtündlich ihr ſtilles Zeugniß für daſſelbe ab.

§. 14.
Antimoraliſche*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menſchen, wie im Thiere, iſt der Egoismus, d. h. der Drang zum Daſeyn und Wohlſeyn. — Das Deutſche Wort Selbſtſucht führt einen falſchen Nebenbegriff von Krankheit mit ſich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, ſofern er unter Leitung der Vernunft ſteht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, ſeine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoiſtiſch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will alſo für den allgemeinern Begriff das Wort Egoismus beibehalten. — Dieſer Egoismus iſt, im Thiere, wie im Menſchen, mit dem innerſten Kern und Weſen deſſelben aufs genaueſte verknüpft, ja, eigentlich identiſch. Daher entſpringen, in der Regel, alle ſeine Handlungen aus dem Egoismus, und aus dieſem zunächſt iſt alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu verſuchen; wie denn auch auf denſelben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menſchen nach irgend einem Ziele hinzulenken ſucht, durchgängig gegründet iſt. Der Egoismus iſt, ſeiner Natur nach, gränzenlos: der Menſch will unbedingt ſein Daſeyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlſeyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig iſt, ja, ſucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuſſe in ſich zu entwickeln. Alles, was ſich dem Streben ſeines Egoismus entgegenſtellt, erregt ſeinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als ſeinen Feind zu vernichten ſuchen. Er will wo möglich Alles

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zuſammenſetzung des Wortes, da „antiethiſch" hier nicht bezeichnend ſeyn würde. Das jetzt in Mode gekommene „ſittlich und unſittlich" aber iſt ein ſchlechtes Subſtitut für „moraliſch und unmoraliſch": erſtlich, weil „moraliſch" ein wiſſenſchaftlicher Begriff iſt, dem als ſolchem eine Griechiſche oder Lateiniſche Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 134 fg.; und zweitens, weil „ſittlich" ein ſchwacher und zahmer Ausdruck iſt, ſchwer zu unterſcheiden von „ſittſam", deſſen populäre Benennung „zimperlich" iſt. Der Deutſchthümelei muß man keine Conceſſionen machen.

genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtseyn wesentlichen Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so daß stets Alles am Selbstbewußtseyn hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger seyn, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $^1/_{1000/000/000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Accidenz, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der

Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einärntet. Oben, §. 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprincips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung seyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes seyn. Indem ich, um ohne Weitläuftigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man

sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres seyn muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, Th. 1, C. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder viel-

mehr dieſer ſelbſt iſt ſchon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Beſitz oder Vorzüge. Kein Menſch iſt ganz frei davon, und ſchon Herodot (III, 80) hat es geſagt: Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρωπῳ (invidia ab origine homini insita est). Jedoch ſind die Grade deſſelben ſehr verſchieden. Am unverſöhnlichſten und giftigſten iſt er, wann auf perſönliche Eigenſchaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigſten; weil er haßt, was er lieben und verehren ſollte; allein es iſt ſo:

> Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
> Che per se stessi son levati a volo,
> Uscendo fuor della commune gabbia *).

klagt ſchon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, §. 115. — In gewiſſem Betracht iſt das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch iſt Neid zu fühlen, menſchlich; Schadenfreude zu genießen, teufliſch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz ſchlechten Herzens und tiefer moraliſcher Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man ſoll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude ſind an ſich bloß theoretiſch: praktiſch werden ſie Bosheit und Grauſamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verurſachte Schaden und Schmerz Anderer iſt ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt alſo nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grauſamkeit hingegen ſind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an ſich und deſſen Erreichen Genuß. Dieſerhalb machen jene eine höhere Potenz moraliſcher Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußerſten Egoismus iſt: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (alſo immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit iſt: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretiſche Grauſamkeit iſt, ſo Grauſamkeit nur praktiſche

*) Man ſcheinet, mehr als Andre, Die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller ſcheiden.

Schadenfreude, und dieſe wird als jene auftreten, ſobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden gegebenen Grundpotenzen entſpringenden ſpeciellen Laſter nachzuweiſen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an ſeinem Platz. Eine ſolche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wolluſt, Eigennutz, Geiz, Habſucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. ſ. w. — aus der Gehäſſigkeit aber Mißgunſt, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, ſpähende Neugier, Verläumdung, Inſolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachſucht, Grauſamkeit u. ſ. w. — Die erſte Wurzel iſt mehr thieriſch, die zweite mehr teufliſch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erſt nachzuweiſenden moraliſchen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethiſchen Klaſſifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien iſt kein Menſch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erſchreckliche Heerſchau der antimoraliſchen Potenzen beendigt, welche an die der Fürſten der Finſterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit ſich, daß ich zuerſt dieſe düſtere Seite der menſchlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moraliſten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerſt in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Ueberſicht der antimoraliſchen Potenzen wird deutlich, wie ſchwer das Problem iſt, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menſchen zu einer, allen jenen tief in ſeiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengeſetzten Handlungsweiſe bewegen könnte, oder, wenn etwan dieſe letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünſtelte Rechenſchaft ertheilte. So ſchwer iſt das Problem, daß man zu ſeiner Löſung für die Menſchheit im Großen überall die Maſchinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müſſen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweiſe wäre, und welche dieſem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieſer oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod verſetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieſer Art, wie es durch ſehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich iſt, allgemein

Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht seyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive *solcher Art* hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede seyn können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichem Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hiebei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, wie über die des fremden: daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die

große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu ſtellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth.

Jetzt wäre zunächſt die empiriſche Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menſchenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage ſich doch nicht ganz rein empiriſch entſcheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben iſt, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher ſtets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoiſtiſches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunſtgriffs bedienen, hier, in einer theoretiſchen Unterſuchung, die Sache dem Leſer ins Gewiſſen zu ſchieben. Aber ich glaube, daß ſehr Wenige ſeyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geſchehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichſam der Grundſatz, dem Andern ſein Recht widerfahren zu laſſen, angeboren iſt, die daher Niemanden abſichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt ſuchen, ſondern dabei auch die Rechte Anderer berückſichtigen, die, bei gegenſeitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige leiſte, ſondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem ſie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies ſind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber ſolche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugeſtehen, daß mancher hilft, und giebt, leiſtet und entſagt, ohne in ſeinem Herzen eine weitere Abſicht zu haben, als daß dem Andern, deſſen Noth er ſieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenoſſen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann ſo viele feindliche Speere umarmte, als er faſſen konnte, — dabei eine eigennützige Abſicht gehabt habe; das denke ſich wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtig-

keit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt seyn, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint seyn können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren; ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und

demnach zu unterſuchen, was es ſei, das den Menſchen zu Handlungen dieſer Art bewegen kann; welche Unterſuchung, wenn ſie uns gelingt, die ächte moraliſche Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf dieſe alle Ethik ſich zu ſtützen hat, unſer Problem gelöſt wäre.

§. 16.

Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweiſung der wahren, allen Handlungen von ächtem moraliſchen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder, und als dieſe wird ſich uns eine ſolche ergeben, welche durch ihren Ernſt und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit abſteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und aprioriſchen Seifenblaſen, welche die bisherigen Syſteme zur Quelle des moraliſchen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich dieſe moraliſche Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme *vorſchlagen*, ſondern als die allein mögliche wirklich *beweiſen* will, dieſer Beweis aber die Zuſammenfaſſung vieler Gedanken erfordert; ſo ſtelle ich einige Prämiſſen voran, welche die Vorausſetzungen der Beweisführung ſind und gar wohl als *Axiomata* gelten können, bis auf die zwei letzten, die ſich auf oben gegebene Auseinanderſetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geſchehen; ſo wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, ſich bewegen kann.

2) Eben ſo wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden iſt, unterbleiben, wenn nicht ein ſtärkeres Gegenmotiv ihre Unterlaſſung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, iſt allein Wohl und Wehe überhaupt und im weiteſten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen“. Alſo muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung ſich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieſes Weſen iſt entweder der Handelnde ſelbſt, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung paſſive betheiligt iſt, indem ſie zu ſeinem Schaden, oder zu ſeinem Nutz und Frommen geſchieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden ſelbſt iſt, iſt eine egoiſtiſche.

7) Alles hier von Handlungen Geſagte gilt eben ſo wohl von Unterlaſſung ſolcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinanderſetzung ſchließen Egoismus und moraliſcher Werth einer Handlung einander ſchlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoiſtiſchen Zweck zum Motiv; ſo kann ſie keinen moraliſchen Werth haben: ſoll eine Handlung moraliſchen Werth haben; ſo darf kein egoiſtiſcher Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv ſeyn.

9) In Folge der §. 5 vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns ſelbſt, kann die moraliſche Bedeutſamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinſicht auf Dieſe kann ſie moraliſchen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menſchenliebe, wie auch das Gegentheil beider ſeyn.

Aus dieſen Prämiſſen iſt Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Prämiſſe 3) jeder Handlung, oder Unterlaſſung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, iſt entweder das des Handelnden ſelbſt, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung paſſive Betheiligten. Im erſten Falle iſt die Handlung nothwendig egoiſtiſch; weil ihr ein intereſſirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies iſt nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu ſeinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeiſten ſind; ſondern es tritt eben ſo wohl ein, ſobald man von einer Handlung irgend eines entfernten Erfolg, ſei es in dieſer, oder einer andern Welt, für

sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts Anderes, als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung, oder Unterlassung, zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolfischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passive betheiligten Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung, oder Unterlassung, den Stempel des moralischen Werthes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst seyn: dann aber ist die Handlung,

oder Unterlaſſung, allemal egoiſtiſch, mithin ohne moraliſchen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geſchehen ſoll; ſo muß ſein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv ſeyn: ſo wie bei allen andern Handlungen das meinige es iſt. Dies bringt unſer Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich dieſen: wie iſt es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz ſo wie ſonſt nur mein eigenes, meinen Willen bewege, alſo direkt mein Motiv werde, und ſogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demſelben mein eigenes Wohl und Wehe, dieſe ſonſt alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachſetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz ſo wie ſonſt ich ſelbſt es bin: alſo dadurch, daß ich ganz unmittelbar ſein Wohl will und ſein Wehe nicht will, ſo unmittelbar, wie ſonſt nur das meinige. Dies aber ſetzt nothwendig voraus, daß ich bei ſeinem Wehe als ſolchem geradezu mitleide, ſein Wehe fühle, wie ſonſt nur meines, und deshalb ſein Wohl unmittelbar will, wie ſonſt nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weiſe mit ihm identificirt ſei, d. h. daß jener gänzliche Unterſchied zwiſchen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigſtens in einem gewiſſen Grade aufgehoben ſei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern ſtecke, ſo kann allein vermittelſt der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorſtellung von ihm in meinem Kopf, ich mich ſo weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterſchied als aufgehoben ankündigt. Der hier analyſirte Vorgang aber iſt kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, ſondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs ſeltener: es iſt das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rückſichten unabhängigen Theilnahme zunächſt am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieſes Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlſeyn und Glück beſteht. Dieſes Mitleid ganz allein iſt die wirkliche Baſis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menſchenliebe. Nur ſofern eine Handlung aus ihm entſprungen iſt, hat ſie moraliſchen Werth: und jede aus irgend welchen

andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieſes Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in der ſelben Art, wenn auch nicht ſtets in demſelben Grade, wie ſonſt allein das meinige: alſo iſt jetzt der Unterſchied zwiſchen ihm und mir kein abſoluter mehr.

Allerdings iſt dieſer Vorgang erſtaunenswürdig, ja, myſteriös. Er iſt, in Wahrheit, das große Myſterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzſtein, über welchen hinaus nur noch die metaphyſiſche Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir ſehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Weſen von Weſen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewiſſermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphyſiſche Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt laſſen und fürs Erſte ſehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menſchenliebe wirklich aus dieſem Vorgange fließen. Dann wird unſer Problem gelöſt ſeyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menſchlichen Natur ſelbſt werden nachgewieſen haben, welches Fundament nicht ſelbſt wieder ein Problem der Ethik ſeyn kann, wohl aber, wie alles Beſtehende *als ſolches*, der *Metaphyſik*. Allein die metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens liegt ſchon über die von der Königlichen Societät geſtellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet iſt, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgeſtellten Grundtriebfeder ſchreite, habe ich noch zwei weſentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moraliſchem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der *Bosheit*, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden *Schmerz* zu ihrem letzten Zwecke macht, abſichtlich außer Acht gelaſſen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derſelben, den oben gegebenen Beweis vollſtändiger und ſtringenter ſo reſumiren:

Es giebt überhaupt nur *drei Grund-Triebfedern* der

menſchlichen Handlungen: und allein durch Erregung derſelben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie ſind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (iſt gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußerſten Grauſamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menſchliche Handlung muß auf eine dieſer Triebfedern zurückzuführen ſeyn; wiewohl auch zwei derſelben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moraliſchem Werth als faktiſch gegeben angenommen haben; ſo müſſen auch ſie aus einer dieſer Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämiſſe 8, nicht aus der erſten Triebfeder entſpringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieſer hervorgehenden Handlungen moraliſch verwerflich ſind, während die erſte zum Theil moraliſch indifferente liefert. Alſo müſſen ſie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird ſeine Beſtätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern iſt auf ſein Leiden beſchränkt und wird nicht, wenigſtens nicht direkt, auch durch ſein Wohlſeyn erregt: ſondern dieſes an und für ſich läßt uns gleichgültig. Dies ſagt ebenfalls J. J. Rouſſeau im Émile (liv. IV.): „Première maxime: il n'est pas dans la coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre“ etc.

Der Grund hievon iſt, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunſch gehört, das Poſitive, das unmittelbar Empfundene iſt. Hingegen beſteht die Natur der Befriedigung, des Genuſſes, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz geſtillt iſt. Dieſe wirken alſo negativ. Daher eben iſt Bedürfniß und Wunſch die Bedingung jedes Genuſſes. Dies erkannte ſchon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geiſtesfreuden aus. (De Rep., IX, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire ſagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Alſo das Poſitive, das ſich durch ſich ſelbſt kund Gebende iſt der Schmerz: Befriedigung und Genüſſe ſind das Negative,

die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene *als solcher* läßt uns gleichgültig: eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlseyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht *als solchem*, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende *rein als solcher* erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche *rein als solcher* thut. Erregt doch sogar auch *für uns selbst* eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht eben so seyn? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden *rein als solchen* sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des *Cassina* (Saggio analitico sulla compassione, 1788; deutsch von Pockels, 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, *seine* Schmerzen an *unserer* Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir: und geradezu *in seiner* Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden *mit* ihm, also *in* ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den *seinen* und haben

nicht die Einbildung, daß es der unſerige ſei: ja, je glücklicher unſer eigener Zuſtand iſt und je mehr alſo das Bewußtſeyn deſſelben mit der Lage des Andern kontraſtirt, deſto empfänglicher ſind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieſes höchſt wichtigen Phänomens iſt aber nicht ſo leicht, noch auf dem bloß pſychologiſchen Wege zu erreichen, wie Caſſina es verſuchte. Sie kann nur metaphyſiſch ausfallen; und eine ſolche werde ich im letzten Abſchnitt zu geben verſuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moraliſchen Werth aus der nachgewieſenen Quelle derſelben. Als die allgemeine Maxime ſolcher Handlungen und folglich als den oberſten Grundſatz der Ethik habe ich ſchon im vorigen Abſchnitte die Regel aufgeſtellt: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Da dieſe Maxime zwei Sätze enthält; ſo zerfallen die ihr entſprechenden Handlungen von ſelbſt in zwei Klaſſen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethiſches Urphänomen nachgewieſenen Vorgangs des Mitleids iſt auf den erſten Blick erſichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Laſſen beſtimmen kann: nämlich zuerſt nur in dem Grade, daß es, egoiſtiſchen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verurſachen, alſo herbeizuführen was noch nicht iſt, ſelbſt Urſache fremder Schmerzen zu werden; ſodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, poſitiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwiſchen ſogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwiſchen Gerechtigkeit und Menſchenliebe, welche bei Kant ſo gezwungen herauskam, ergiebt ſich hier ganz und gar von ſelbſt, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es iſt die natürliche, unverkennbare und ſcharfe Gränze zwiſchen dem Negativen und Poſitiven, zwiſchen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zu-

vörderſt den Fehler, daß ſie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit iſt auch eine Tugend. Sodann liegt derſelben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in ſeine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten ſetze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menſchenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktiſch hervorgehen und theoretiſch ſich ableiten laſſen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieſes Mitleid ſelbſt aber iſt eine unleugbare Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns, iſt dieſem weſentlich eigen, beruht nicht auf Vorausſetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; ſondern iſt urſprünglich und unmittelbar, liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt, hält eben deshalb unter allen Verhältniſſen Stich, und zeigt ſich in allen Ländern und Zeiten; daher an daſſelbe, als an etwas in jedem Menſchen nothwendig Vorhandenes, überall zuverſichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern". Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln ſcheint, einen Unmenſchen; wie auch „Menſchlichkeit" oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erſte Grad der Wirkſamkeit dieſer ächten und natürlichen moraliſchen Triebfeder iſt alſo nur negativ. Urſprünglich ſind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unſer Bedürfniß, unſere Begierde, unſer Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtſeyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unſere Ungerechtigkeit und Gewalt verurſacht, nur auf dem ſekundären Wege der Vorſtellung und erſt durch die Erfahrung, alſo mittelbar ins Bewußtſeyn kommen: daher ſagt Seneka: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 50). Der erſte Grad der Wirkung des Mitleids iſt alſo, daß es den von mir ſelbſt, in Folge der mir einwohnenden antimoraliſchen Potenzen, Andern zu verurſachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und ſich als eine Schutzwehr vor den Andern ſtellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergeſtalt entſpringt aus dieſem erſten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. i. der Grundſatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren

lautern, rein moraliſchen, von aller Beimiſchung freien Urſprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil ſie ſonſt auf Egoismus beruhen müßte. Iſt mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; ſo wird daſſelbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieſes Leiden ein augenblicklich, oder ſpäter eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwiſchenglieder vermitteltes ſei. Folglich werde ich dann ſo wenig das Eigenthum, als die Perſon des Andern angreifen, ihm ſo wenig geiſtige, als körperliche Leiden verurſachen, alſo nicht nur mich jeder phyſiſchen Verletzung enthalten; ſondern auch eben ſo wenig auf geiſtigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengſtigung, Aerger, oder Verläumdung. Das ſelbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüſte auf Koſten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu ſuchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moraliſch und phyſiſch zu verderben, durch Verleitung zur Päderaſtie. Jedoch iſt keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu ſpät käme: ſondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geſchärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt ſie zu dem Ein für alle Mal gefaßten feſten Vorſatz, die Rechte eines Jeden zu achten, ſich keinen Eingriff in dieſelben zu erlauben, ſich von dem Selbſtvorwurf, die Urſache fremder Leiden zu ſeyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Laſten und Leiden des Lebens, welche die Umſtände Jedem zuführen, durch Gewalt oder Liſt auf Andere zu wälzen, ſondern ſein beſchiedenes Theil ſelbſt zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundſätze und abſtrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erſte Grundlage der Moralität ſind; ſo ſind ſie doch zu einem moraliſchen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entſprungene Geſinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt,

durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben seyn. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das Thier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwan so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im

Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere οὐρανια nennen; da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach alle Mal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen

bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu dieſen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, verſuchtes Unrecht abzuwehren, iſt leicht abzuſehen. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu laſſen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative ſei, im Gegenſatz des Unrechts, als des poſitiven, giebt ſich auch zu erkennen in der erſten Erklärung, welche der Vater der philoſophiſchen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange ſeines Werkes, von jenem Begriffe aufſtellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, §. 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt ſich, dem Anſchein entgegen, ſelbſt in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben.“ Iſt es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet alſo: „Keinem das Seinige nehmen.“ — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ iſt, läßt ſie ſich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanſtalt hiezu iſt der Staat, deſſen alleiniger Zweck iſt, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu ſchützen. Einige deutſche Philoſophaſter dieſes feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anſtalt: wobei im Hintergrunde der Jeſuitiſche Zweck lauert, die perſönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chineſiſchen Staats- und Religions-Maſchine zu machen. Dies aber iſt der Weg, auf welchem man weiland zu Inquiſitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt iſt: Friedrichs des Großen Wort, „In meinem Lande ſoll Jeder ſeine Seeligkeit nach ſeiner eigenen Façon beſorgen können“, beſagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen ſehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr ſcheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nordamerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphyſiſche Bedürfniß ſeiner Mitglieder übernehmen. Die Regierungen ſcheinen zu ihrem Princip den Satz des Quintus Curtius gewählt zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva,

mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus; welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft Europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den aktiven Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet

nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue*).

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden seyn. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu seyn, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Gleichermaaßen verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot stiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieser so bedeutenden Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, specifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche stets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den

*) Die ausgeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62.

höchſten Grad erreicht, und dieſe verabſcheut als etwas Empörendes und Himmelſchreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichſam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Dieſe doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer beſtimmten Hinſicht zu ſchützen, folglich die Nichterfüllung dieſer Verpflichtung ſchon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn ſchützen ſollte, ſelbſt angreift und verletzt. Dies iſt z. B. der Fall, wo der beſtellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter ſich beſtechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager abſichtlich einen verderblichen Rath ertheilt; — welches Alles zuſammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abſcheu der Welt iſt: dieſem gemäß ſetzt auch Dante die Verräther in den tiefunterſten Grund der Hölle, wo der Satan ſelbſt ſich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung zur Sprache gekommen, iſt es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, ſo häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, feſtzuſtellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern beſteht, ſei es an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum, oder ſeiner Ehre. Hieraus ſcheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein poſitiver Angriff, eine That ſeyn müſſe. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlaſſung ein Unrecht iſt: ſolche Handlungen heißen Pflichten. Dieſes iſt die wahre philoſophiſche Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweiſe Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht iſt auch Schuldigkeit ſeyn muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, iſt alſo eine Handlung, durch deren bloße Unterlaſſung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall ſeyn, daß der Unterlaſſer ſich zu einer ſolchen Handlung anheiſchig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten

auf eingegangener Verpflichtung. Dieſe iſt in der Regel eine ausdrückliche, gegenſeitige Uebereinkunft, wie z. B. zwiſchen Fürſt und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwiſchen einem Jeden, der eine Leiſtung irgend einer Art übernommen hat, und ſeinem Beſteller, im weiteſten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner ſich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für ſich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung iſt mir bekannt, die nicht mittelſt einer Uebereinkunft, ſondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man ſie hat, noch nicht dawar, als man ſie übernahm: es iſt die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt ſetzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es ſich ſelbſt zu erhalten fähig iſt: und ſollte dieſe Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, ſo hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleiſten der Hülfe, alſo eine Unterlaſſung, würde er ſein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moraliſche Pflicht der Kinder gegen die Eltern iſt nicht ſo unmittelbar und entſchieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müſſen, welches bei dieſen die Pflicht des Gehorſams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem ſie entſtanden iſt, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als ſtrenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein ſo häßliches, oft ſelbſt empörendes Laſter auch der Undank iſt; ſo iſt Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, alſo kein Unrecht iſt. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, ſtillſchweigend einen Handel abzuſchließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entſtehende Verpflichtung den Erſatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch iſt dieſer, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung ſie auszulöſchen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung ſelbſt hätte unterbleiben ſollen. — Noch ſei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit iſt und ihr oft gröblich zuſetzt: daher man ihr nicht zu viel einräu-

men ſoll. Der Deutſche iſt ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Geſetz der Motivation iſt eben ſo ſtreng, wie das der phyſiſchen Kauſalität, führt alſo einen eben ſo unwiderſtehlichen Zwang mit ſich. Dem entſprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der *Gewalt* und den der *Liſt*. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; ſo kann ich alles dieſes auch durch Liſt ausführen, indem ich ſeinem Intellekt falſche Motive vorſchiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geſchieht mittelſt der *Lüge*; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr alſo nur anhängt, ſofern ſie ein Werkzeug der Liſt, d. h. des Zwanges mittelſt der Motivation iſt. Dies aber iſt ſie in der Regel. Denn zunächſt kann mein Lügen ſelbſt nicht ohne Motiv geſchehen: dies Motiv aber wird, mit den ſeltenſten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Abſicht ſeyn, Andere, über *die* ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. ſie mittelſt der Motivation zu zwingen. Dieſe Abſicht liegt ſogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer ſie braucht ſich dadurch bei Andern in höheres Anſehen, als ihm zuſteht, zu ſetzen ſucht. — Die Verbindlichkeit des *Verſprechens* und des *Vertrages* beruht darauf, daß ſie, wenn nicht erfüllt, die feierlichſte Lüge ſind, deren Abſicht, moraliſchen Zwang über Andere auszuüben, hier um ſo evidenter iſt, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leiſtung des Gegenparts, ausdrücklich ausgeſprochen iſt. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei ſeinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der *Verrath* iſt ſein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der *doppelten Ungerechtigkeit* gehört, tief verabſcheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, alſo mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; ſo kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer ſcheint, es auch durch Liſt. Ich habe alſo in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch *zur Lüge*: ſo z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch Liſt in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltſam abgezwungenes Verſprechen nicht. — Aber *das Recht zur Lüge* geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche

meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen", als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und brauche daher nicht Dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: „Dies will ich geheim halten", die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefähr-

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter Absicht zeugt; so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte: denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern, sterblichen Leben, welches von Neide strotzt.

liches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst wohin, und dann woher, darauf allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen, und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; so gestattet für den selben Fall, aber eben so auch nur für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge.

*) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

Dieſen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder Liſt ausgenommen, iſt jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmsloſe und im Weſen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge ſpricht ſchon Dies, daß es Fälle giebt, wo lügen ſogar Pflicht iſt, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Poſa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata, II, 22, und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf ſich laden will; endlich daß ſogar Jeſus Chriſtus ein Mal abſichtlich die Unwahrheit geſagt hat (Joh. 7, 8). Demgemäß ſagt Campanella, in ſeinen Poesie filosofiche, madr. 9, geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran ben' si trova*). Dagegen aber iſt die gangbare Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armſäligen Moral. — Die, auf Kants Veranlaſſung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menſchen, ſind ſo platt, kindiſch und abgeſchmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu ſprechen, verſucht werden könnte, ſich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu ſagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloſer Abſcheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurtheil: in dem Kapitel ſeiner „Tugendlehre" von der Lüge, ſchilt er dieſe zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirkſamer geweſen wäre. Deklamiren iſt leichter als Beweiſen, und Moraliſiren leichter als Aufrichtigſeyn. Kant hätte beſſer gethan, jenen ſpeciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulaſſen: dieſe, nicht die Lüge, iſt das eigentlich teufliſche Laſter. Denn ſie iſt das gerade Gegentheil des Mitleids, und iſt nichts Anderes, als die ohnmächtige Grauſamkeit, welche die Leiden, in denen ſie Andere ſo gern erblickt, ſelbſt herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt,

*) Schön iſt das Lügen, wenn es viel Gutes ſtiftet.

der es ſtatt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als ſo ſehr ſchwer und eigentlich mit dem Blute des Anſchuldigers abzuwaſchen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge *unrecht* iſt, da alsdann die Anſchuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben ſo ſchwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall iſt; ſondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweiſt, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieſer nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menſchenliebe.

Die Gerechtigkeit iſt alſo die erſte und grundweſentliche Kardinaltugend. Als ſolche haben auch die Philoſophen des Alterthums ſie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpaſſend gewählte koordinirt. Hingegen haben ſie die Menſchenliebe, caritas, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgeſtellt: ſelbſt der in der Moral ſich am höchſten erhebende *Platon* gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktiſch und faktiſch iſt zwar zu jeder Zeit Menſchenliebe dageweſen: aber theoretiſch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgeſtellt, ſogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde ſie zuerſt vom Chriſtenthum, deſſen allergrößtes Verdienſt eben hierin beſteht, wiewohl nur hinſichtlich auf Europa; da in Aſien ſchon tauſend Jahre früher die unbegränzte Liebe des Nächſten eben ſowohl Gegenſtand der Lehre und Vorſchrift, wie der Ausübung geweſen war, indem Veda und Dharma-Saſtra, Itihaſa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, ſie zu predigen. — Und wenn wir es ſtreng nehmen wollen, ſo laſſen ſich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menſchenliebe finden, z. B. beim *Cicero*, De finib., V, 23; ſogar ſchon beim Pythagoras, nach Jamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philoſophiſche Ableitung dieſer Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tief gefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein seyn, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; so kann sie nicht anders, als egoistisch seyn, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohl-

thätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohlthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edeln Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könnte, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch ein Mal zu gute kommen könne, kurz, sobald mein Zweck irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: μη γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere-Rücksicht mein Motiv seyn muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß Die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden ertheilen auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich früge, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem

Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird; außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen: da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht *meines* ist, nicht *mich* trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußern Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch *mitempfinde*, es als *meines fühle*, und doch nicht *in mir*, sondern *in einem Andern*, und also eintritt was schon *Calderon* ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.
„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229.

(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei.)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern *in ihm* leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann *sein* Wehe, *seine* Noth, Motiv *für mich* werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. *Dieser Vorgang* ist, ich wiederhole es, *mysteriös*: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich

ein vor unſern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Menſch dem Andern hilft und beiſpringt, ja, bisweilen ſelbſt ſein Leben für Einen, den er zum erſten Male ſieht, in die augenſcheinlichſte Gefahr ſetzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern ſieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und ſchwerer Debatte, die hochherzige Brittiſche Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negerſklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer dieſe ſchöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder abſprechen wollte, um ſie dem Chriſtenthum zuzuſchreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Teſtament kein Wort gegen die Sklaverei geſagt iſt; ſo allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1860, in Nord-Amerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer ſich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktiſchen Ergebniſſe jenes myſteriöſen innern Vorgangs ſeyn werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie ſonſt, auseinanderſetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen iſt die hier dargelegte, aus welcher der Grundſatz entſpringt: omnes, quantum potes, juva; und aus dieſem iſt hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der erſten Hälfte meines Princips, alſo aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik iſt in Wahrheit die leichteſte aller Wiſſenſchaften; wie es auch nicht anders zu erwarten ſteht, da Jeder die Obliegenheit hat, ſie ſelbſt zu konſtruiren, ſelbſt aus dem oberſten Grundſatz, der in ſeinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konſtruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menſchenliebe fließen ſämmtliche Tugenden, daher ſind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundſtein der Ethik gelegt iſt. — Gerechtigkeit iſt der ganze ethiſche Inhalt des Alten Teſtaments, und Menſchenliebe der des Neuen: dieſe iſt die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10), alle Chriſtlichen Tugenden enthalten ſind.

§. 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt seyn. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden seyn. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Ver„fahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine „allgemein gültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen „abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel „und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde." — Oder er sage mit Fichte: „Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation „des Sittengesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisa„tion des Sittengesetzes gleichgültig zu seyn, Einen vernichten, der „zu derselben beizutragen bestimmt ist." (Sittenlehre, S. 373.) —

(Dieſem Skrupel, beiläufig geſagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Beſitz ſeiner Geliebten, bald ein neues Inſtrument des Sittengeſetzes zu produciren hofft.) — Oder er ſage, nach Wollaſtone: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung der Aus„druck eines unwahren Satzes ſeyn würde.“ — Oder er ſage, nach Hutcheſon: „Der moraliſche Sinn, deſſen Empfindungen, „wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich ſind, hat „mich beſtimmt, es ſeyn zu laſſen.“ — Oder er ſage, nach Adam Smith: „Ich ſah voraus, daß meine Handlung gar keine Sym„pathie mit mir in den Zuſchauern derſelben erregt haben würde.“ — Oder, nach Chriſtian Wolf: „Ich erkannte, daß ich da„durch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbeiten und „auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er ſage, nach Spinoza: „Homini nihil utilius homine: ergo hominem in„terimere nolui.“ — Kurz, er ſage, was man will. — Aber Titus, deſſen Rechenſchaft ich mir vorbehalte, der ſage: „Wie „es zu den Anſtalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, „mich nicht mit meiner Leidenſchaft, ſondern mit jenem Neben„buhler zu beſchäftigen hatte; da zuerſt wurde mir recht deutlich, „was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen ſollte. Aber nun ergriff „mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich ſeiner, ich konnte „es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leſer: Welcher von Beiden iſt der beſſere Menſch? — Welchem von Beiden möchte er ſein eigenes Schickſal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen iſt durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört ſo im tiefſten Grunde unſer moraliſches Gefühl, wie Grauſamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grauſamkeit nicht. Der Grund hievon iſt, daß Grauſamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids iſt. Wenn wir von einer ſehr grauſamen That Kunde erhalten, wie z. B. die iſt, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß ſie ihm ſiedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß ſie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwiſchen einem Spanier und einem Algierer, dieſer, als der ſtär-

kere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu seyn? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Mora-

lität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, faſt nur auf den Eid beſchränkte moraliſche Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich geprebigt: wir ſehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zuſammengenommen, moraliſch ſchlechter geweſen wären, als die Menſchen der Chriſtlichen Jahrhunderte. Die Moral des Chriſtenthums iſt viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten ſind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäiſche Moralität ſich in eben dem Maaße verbeſſert hätte und jetzt wenigſtens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaiſten mindeſtens eben ſo viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbſtverleugnung gefunden wird, als unter den Chriſtlichen Völkern; ſondern ſogar würde das lange Verzeichniß unmenſchlicher Grauſamkeiten, die das Chriſtenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieſes Welttheils mit aus Afrika herangeſchleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entriſſenen und zu endloſer Zuchthausarbeit verdammten Negerſklaven *), in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelſchreienden Inquiſitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. ſ. w. u. ſ. w. — eher einen Ausſchlag zu Ungunſten des Chriſtenthums beſorgen laſſen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Chriſtliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und ſich vorſtellt, wohin es mit dieſer kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Geſetze aufgehoben würden; ſo wird man bekennen müſſen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich ſehr geringe iſt.

*) Noch jetzt wird, nach Buxton, The African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 friſche Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reiſe über 200000 andere jämmerlich umkommen.

Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es heißt: „Baron Weyhers fand selber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas.“ (Briefe an J. H. Merck, Br. 229.) — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Großen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Daseyn ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehen.

4) Denn gränzenloſes Mitleid mit allen lebenden Weſen iſt der feſteſte und ſicherſte Bürge für das ſittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kaſuiſtik. Wer davon erfüllt iſt, wird zuverläſſig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachſicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, ſo viel er vermag, und alle ſeine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menſchenliebe tragen. Hingegen verſuche man einmal zu ſagen: „Dieſer Menſch iſt tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „Es iſt ein ungerechter und boshafter Menſch; jedoch iſt er ſehr mitleidig“; ſo wird der Widerſpruch fühlbar. — Der Geſchmack iſt verſchieden; aber ich weiß mir kein ſchöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indiſchen Schauſpiele (wie in früheren Zeiten die Engliſchen mit dem für den König) ſchließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Weſen von Schmerzen frei bleiben.“

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt ſich entnehmen, daß die wahre moraliſche Grundtriebfeder das Mitleid iſt. Es iſt, z. B., eben ſo unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrloſe legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen: aber die Vorwürfe des Gewiſſens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall ſehr viel lauter und heftiger ausfallen; daher auch ſchon Ariſtoteles ſagt: δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl., XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiſer, als im erſten Falle ſeyn, wenn es eine Staatskaſſe iſt, die man übervortheilt hat: denn dieſe kann kein Gegenſtand des Mitleids ſeyn. Man ſieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, ſondern zunächſt das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als ſolche, z. B. die obige gegen eine Staatskaſſe, wird zwar auch vom Gewiſſen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur ſofern die Maxime, *jedes* Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen iſt; alſo mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine *anvertraute* Staatskaſſe, ſo iſt der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben feſtgeſtellte Begriff der *doppelten Ungerechtigkeit*, mit ſeinen ſpecifiſchen Eigenſchaften, eintritt. Auf dem hier Aus-

einandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen *als solchem* nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er *als solcher* unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ' ἐχθροι (rident inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der Uebrigen vor, welche für unsere Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen: diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen,

jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen und müßte zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Volt., „Sémiramis", A. 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen Andere durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — Sogar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Kartesius ausgesprochen ward, als eine nothwendige Konsequenz seiner Irrthümer.

Als nämlich die Karteſiſch-Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie aus abſtrakten Begriffen die rationale Pſychologie aufbaute und eine unſterbliche anima rationalis konſtruirte; da traten die natürlichen Anſprüche der Thierwelt dieſem exkluſiven Privilegio und Unſterblichkeits-Patent der Menſchenſpecies augenſcheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen ſolchen Gelegenheiten, ſtill ihren Proteſt ein. Nun mußten die von ihrem intellektueller Gewiſſen geängſtigten Philoſophen ſuchen, die rationale Pſychologie durch die empiriſche zu ſtützen und daher bemüht ſeyn, zwiſchen Menſch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abſtand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, ſie als von Grund aus verſchieden darzuſtellen. Solcher Bemühungen ſpottet ſchon Boileau:

Les animaux ont-ils des universités?
Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?

Da ſollten am Ende gar die Thiere ſich nicht von der Außenwelt zu unterſcheiden wiſſen und kein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, kein Ich haben! Gegen ſolche abgeſchmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, ſelbſt dem kleinſten und letzten, inwohnenden gränzenloſen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie ſehr die Thiere ſich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber bewußt ſind. Wenn ſo ein Karteſianer ſich zwiſchen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichſte inne werden, welchen ſcharfen Unterſchied ein ſolcher zwiſchen ſeinem Ich und Nicht-Ich ſetzt. Solchen Sophiſtikationen der Philoſophen entſprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutſchen, daß ſie für das Eſſen, Trinken, Schwangerſeyn, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müſſen, welche jene Akte beim Menſchen bezeichnen, und ſo unter der Diverſität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verſtecken. Da die alten Sprachen eine ſolche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, ſondern unbefangen die ſelbe Sache mit dem ſelben Worte bezeichnen; ſo iſt jener elende Kunſtgriff ohne Zweifel das Werk Europäiſcher Pfaffenſchaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Läſtern des ewigen

Weſens, welches in allen Thieren lebt; wodurch ſie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grauſamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochaſiate nur mit gerechtem Abſcheu hinſehen kann. In der Engliſchen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunſtgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachſen, als ſie England eroberten, noch keine Chriſten waren. Dagegen findet ſich ein Analogon deſſelben in der Eigenthümlichkeit, daß im Engliſchen alle Thiere generis neutrius ſind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten werden, ganz wie lebloſe Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. ſ. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff iſt, um die Thiere zu Sachen herabzuſetzen. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiöſen Zwecken geweiht war, ſetzten in den ſelben Grüften die Mumien der Menſchen und die der Ibiſſe, Krokodile u. ſ. w. bei: aber in Europa iſt es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruheſtätte ſeines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie ſie beim Menſchengeſchlechte nicht gefunden wird, ſeinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Weſentlichen in der Erſcheinung des Thiers und der des Menſchen leitet nichts entſchiedener hin, als die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie: was ſoll man daher ſagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen abſoluten und radikalen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier zu urgiren ſich erdreiſtet und hierin ſo weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformirt ſeyn, um nicht zu erkennen, daß das Weſentliche und Hauptſächliche im Thiere und im Menſchen das Selbe iſt und daß was Beide unterſcheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Weſen, im Kern beider Erſcheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums iſt, ſondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menſchen, durch das hinzugekommene Vermögen abſtrakter

Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß sogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen seyn mag; so daß das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der Christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel seyn würde; da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Veden nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach Europäischer Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen, charakteristischen Kontrast bietet die Evangelische Geschichte vom Fischzuge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaaßen segnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt werden (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in Aegyptische Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren Zug, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft, um sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul.

de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus der selben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle anderen Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende Englische Nation sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursache, daß man in Europa und Amerika der Thier-Schutz-Vereine bedarf, welche selbst nur mittelst Hülfe der Justiz und Polizei wirken können.

In Asien gewähren die Religionen den Thieren hinlänglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Vereine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und mehr der Sinn für die Rechte der Thiere, in dem Maaße, als die seltsamen Begriffe von einer bloß zum Nutzen und Ergötzen der Menschen ins Daseyn gekommenen Thierwelt, in Folge welcher man die Thiere ganz als Sachen behandelt, allmälig verblassen und verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ganz rücksichtslosen Behandlung der Thiere in Europa, und habe ich den Alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen im zweiten Bande der Parerga, §. 178. Zum Ruhme der Engländer also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, daß er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Society for the prevention of cruelty to animals, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten*).

---

*) Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem Birmingham-Journal vom December 1839 übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von 84 Hundehetzern. „— Da man erfahren hatte, daß gestern auf dem Plan in der Fuchsstraße „zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden sollte, ergriff die Gesellschaft „der Thierfreunde Vorsichtsmaaßregeln, um sich der Hülfe der Polizei zu „versichern, von welcher ein starkes Detachement nach dem Kampfplatze „marschirte und, sobald es eingelassen worden, die gesammte gegenwärtige „Gesellschaft arretirte. Diese Theilnehmer wurden nunmehr paarweise mit „Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze durch ein langes „Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem Polizeiamt geführt, „woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat Sitzung hielt. Die beiden „Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe von 1 Pfund Sterling nebst „8½ Schilling Kosten und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage schwerer Ar„beit im Zuchthause verurtheilt. Die übrigen wurden entlassen." — Die „Stutzer, welche bei solchen noblen Plästrs nie zu fehlen pflegen, werden

Bei ſteilen Brücken in London hält die Geſellſchaft ein Geſpann Pferde, welches jedem ſchwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Iſt das nicht ſchön? Erzwingt es nicht unſern Beifall, ſo gut wie eine Wohlthat gegen Menſchen? Auch die Philanthropic Society zu London ſetzte ihrerſeits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beſte Darlegung moraliſcher Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptſächlich aus dem Chriſtenthum genommen ſeyn ſollten, wodurch freilich die Aufgabe erſchwert war: der Preis iſt 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia beſteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präſidenten derſelben hat T. Forſter (ein Engländer) ſein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüſſel 1839) dedicirt. Das Buch iſt originell und gut geſchrieben. Als Engländer ſucht der Verfaſſer ſeine Ermahnungen zu menſchlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu ſtützen, gleitet jedoch

---

in der Proceſſion ſehr genirt ausgeſehen haben. — Aber ein noch ſtrengeres Exempel aus neuerer Zeit finden wir in den Times vom 6. April 1855, S. 6, und zwar eigentlich von dieſer Zeitung ſelbſt ſtatuirt. Sie berichtet nämlich den gerichtlich gewordenen Fall der Tochter eines ſehr begüterten Schottiſchen Baronets, welche ihr Pferd höchſt grauſam, mit Knüttel und Meſſer, gepeinigt hatte, wofür ſie zu 5 Pfund Sterling Strafe verurtheilt worden war. Daraus nun aber macht ſo ein Mädchen ſich nichts, und würde alſo eigentlich ungeſtraft davon gehüpft ſeyn, wenn nicht die Times mit der rechten und empfindlichen Züchtigung nachgekommen wären, indem ſie, die Vor- und Zunamen des Mädchens zwei Mal, mit großen Buchſtaben hinſetzend, fortfahren: „Wir können nicht umhin, zu ſagen, daß ein Paar „Monat Gefängnißſtrafe, nebſt einigen, privatim, aber vom handfeſteſten „Weibe im Hampſhire applicirten Anſpeitſchungen eine viel paſſendere Be„ſtrafung der Miß N. N. geweſen ſeyn würde. Eine Elende dieſer Art „hat alle ihrem Geſchlechte zuſtehenden Rückſichten und Vorrechte verwirkt: „wir können ſie nicht mehr als ein Weib betrachten.“ — Ich widme dieſe Zeitungsnachrichten beſonders den jetzt in Deutſchland errichteten Vereinen gegen Thierquälerei, damit ſie ſehen, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden ſoll; wiewohl ich dem preiswürdigen Eifer des Herrn Hofrath Perner in München, der ſich dieſem Zweige der Wohlthätigkeit gänzlich gewidmet hat und die Anregung dazu über ganz Deutſchland verbreitet, meine volle Anerkennung zolle.

überall ab; ſo daß er endlich zu dem Argument greift, Jeſus Chriſtus ſei ja im Stalle bei Ochſelein und Eſelein geboren, wodurch ſymboliſch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unſere Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede ſtehende moraliſche Saite nachgerade auch in der occidentaliſchen Welt anzuklingen beginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht ſo weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thieriſchen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Menſch durch Entbehrung der thieriſchen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen ſchnellen und ſtets unvorhergeſehenen Tod, welchen man jedoch mittelſt Chloroform noch mehr erleichtern ſollte. Ohne thieriſche Nahrung hingegen würde das Menſchengeſchlecht im Norden nicht ein Mal beſtehen können. Nach dem ſelben Maaßſtabe läßt der Menſch das Thier auch für ſich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anſtrengung wird zur Grauſamkeit.

8) Sehen wir einmal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphyſiſchen Erforſchung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoiſtiſchen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir daſſelbe vom empiriſchen Standpunkt aus, bloß als Naturanſtalt; ſo wird Jedem einleuchten, daß zu möglichſter Linderung der zahlloſen und vielgeſtalteten Leiden, denen unſer Leben ausgeſetzt iſt und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Weſen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirkſameres leiſten konnte, als daß ſie in das menſchliche Herz jene wunderſame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß iſt, Dieſem „Schone!“ Jenem „Hilf!“ ſtark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entſpringenden gegenſeitigen Beiſtande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abſtrakten, aus gewiſſen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen ſich ergebenden, ſtrengen Pflichtgebot, von welchem um ſo weniger Erfolg zu erwarten ſtände, als dem

rohen Menſchen allgemeine Sätze und abſtrakte Wahrheiten ganz unverſtändlich ſind, indem für ihn nur das Konkrete etwas iſt, — die ganze Menſchheit aber, mit Ausnahme eines äußerſt kleinen Theils, ſtets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geiſtes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Baſis der Moralität nachgewieſenen Mitleids, bedarf es keiner abſtrakten, ſondern nur der anſchauenden Erkenntniß, der bloßen Auffaſſung des konkreten Falles, auf welche daſſelbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, ſogleich anſpricht.

9) In völliger Uebereinſtimmung mit dieſer letzten Betrachtung werden wir folgenden Umſtand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphiloſophen ohne Vorgänger, ja, ſie iſt, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieſer, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 213; — R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moraliſten der ganzen neuern Zeit für ſich: denn dies iſt, ohne Zweifel, J. J. Rouſſeau, der tiefe Kenner des menſchlichen Herzens, der ſeine Weisheit nicht aus Büchern, ſondern aus dem Leben ſchöpfte, und ſeine Lehre nicht für das Katheder, ſondern für die Menſchheit beſtimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein ſie die Gabe verliehen hatte, moraliſiren zu können, ohne langweilig zu ſeyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm alſo will ich einige Stellen zur Beſtätigung meiner Anſicht herzuſetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen ſo ſparſam wie möglich geweſen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), ſagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois

pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92: Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*, qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un viellard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man, was er ſagt im Émile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est

en nous transportant hors de nous et en nous *indentifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui;* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abſeiten der Schulen, wie geſagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chineſen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenanſteht. Die übrigen vier ſind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit*). Dem entſprechend ſehen wir auch bei den Hindu, auf den zum Andenken verſtorbener Fürſten errichteten Gedächtnißtafeln, unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menſchen und Thieren die erſte Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμὸς, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ., I, 17. (Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses.) Dieſen Altar erwähnt auch Lukianos im Timon, §. 99. — Ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausſpruch des Phokion ſtellt das Mitleid als das Allerheiligſte im Menſchen dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse). In der Sapientia Indorum, welches die Griechiſche Ueberſetzung des Pantſcha Tantra iſt, heißt es (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γὰρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia censetur). Man ſieht, daß

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62, zu vergleichen mit Meng-Tseu, ed. Stan. Julien, 1824, L. I, §. 45; auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

alle Zeiten und alle Länder ſehr wohl die Quelle der Moralität erkannt haben; nur Europa nicht; wovon allein der foetor Judaicus Schuld iſt, der hier Alles und Alles durchzieht: da muß es dann ſchlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengeſetz, ein Imperativ, kurzum, eine Ordre und Kommando ſeyn, dem parirt wird: davon gehen ſie nicht ab, und wollen nicht einſehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. Bei Einzelnen freilich und Ueberlegenen hat die gefühlte Wahrheit ſich kund gegeben: ſo bei Rouſſeau, wie oben angeführt; und auch Leſſing, in einem Briefe von 1756, ſagt: „Der mitleidigſte Menſch iſt der beſte Menſch, zu allen geſellſchaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteſte."

§. 20.

Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollſtändigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, iſt dieſe: Worauf beruht der ſo große Unterſchied im moraliſchen Verhalten der Menſchen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten, d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menſchenliebe iſt; warum wird der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem ſie die moraliſche Triebfeder aufdeckt, auch ſie in Thätigkeit zu verſetzen? Kann ſie den hartherzigen Menſchen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menſchenfreundlichen umſchaffen? — Gewiß nicht: der Unterſchied der Charaktere iſt angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften iſt ſeine Bosheit ſo angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblaſe; und ſo wenig wie ſie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero geſagt. Platon unterſucht im Meno ausführlich, ob die Tugend ſich lehren laſſe, oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.
(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Reſultate: 'αρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θεία μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν

παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet); wobei mir der Unterſchied zwiſchen φυσει und θειᾳ μοιρᾳ ungefähr den zwiſchen Phyſiſch und Metaphyſiſch zu bezeichnen ſcheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Ariſtoteles, behauptet: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9.) Ariſtoteles ſelbſt äußert ſich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τ' ἄλλα ἕχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.) Desgleichen finden wir dieſe Ueberzeugung ſehr entſchieden ausgeſprochen in den jedenfalls ſehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäos aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, §. 77. Sie ſind auch abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. Daſelbſt alſo heißt es, im Doriſchen Dialekt: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετάν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἃν καὶ ποιοί τινες ἠμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi partis ratione carentis habitum*, secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, justi et temperantes.) Wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter, welche Ariſtoteles im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt hat, überblickt; ſo wird man finden, daß ſie alle ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften, ja, nur als ſolche ächt ſeyn können; hingegen wenn ſie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkührlich angenommen wären, eigentlich auf Verſtellung hinauslaufen und unächt ſeyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbeſtand und Bewährung im Drange der

Umſtände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es ſich auch mit der Tugend der Menſchenliebe, die bei Ariſtoteles, wie bei allen Alten, fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch ſeinen ſkeptiſchen Ton beibehaltend, ſagt Montaigne: Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) Lichtenberg aber ſagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorſatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit iſt das Ding.“ (Vermiſchte Schriften, „Moraliſche Bemerkungen“.) Aber ſogar die urſprüngliche Lehre des Chriſtenthums ſtimmt dieſer Anſicht bei, indem es, in der Bergpredigt ſelbſt, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρὸν (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem, in den beiden vorhergehenden Verſen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche ſtets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeſchickt war.

Kant aber iſt es, der zuerſt dieſen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch ſeine große Lehre, daß dem empiriſchen Charakter, der, als eine Erſcheinung, ſich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beſchaffenheit des Dinges an ſich jener Erſcheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig iſt. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, ſo erſtaunliche, ſtarre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Verſprechungen einer den Menſchen moraliſch beſſern wollenden und von Fortſchritten in der Tugend redenden Ethik allezeit ſiegreich entgegengehalten und dadurch bewieſen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Urſprüngliches, unveränderlich und daher aller Beſſerung, mittelſt Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Beſſerung des Charakters mittelſt der Moral und demnach „ein ſtetiger Fortſchritt zum Guten“ möglich wäre; — ſo müßte, ſollen nicht alle die vielen religiöſen Anſtalten und moraliſirenden

Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigſtens im Durchſchnitt, die ältere Hälfte der Menſchen bedeutend beſſer als die jüngere ſeyn. Davon iſt aber ſo wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung ſchlimmer geworden ſind. Es kann zwar kommen, daß ein Menſch im Alter etwas beſſer, ein anderer wiederum ſchlechter erſcheint, als er in der Jugend war: Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwiſſenheit, Irrthümer und Chimären bald falſche Motive vorſchoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 fg. unter 3 Geſagten. — Daß unter den beſtraften Verbrechern ſich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, ſie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anläſſe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch ſpäterhin nicht leicht auf Motive dazu ſtoßen. Daher ſcheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens beſtanden und ſeine Unbeſcholtenheit bewahrt hat: denn dies iſt die Bedingung jener Achtung. — Dieſer Anſicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, ſich durch jene Verheißungen der Moraliſten auch niemals irre machen laſſen; ſondern hat Dem, der ein Mal ſich ſchlecht erwieſen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Deſſen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was ſich auch verändert haben mochte, ſtets mit Zuverſicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, iſt ein fruchtbarer Satz der Scholaſtik: jedes Ding in der Welt wirkt nach ſeiner unveränderlichen Beſchaffenheit, die ſein Weſen, ſeine Essentia ausmacht; ſo auch der Menſch. Wie Einer iſt, ſo wird, ſo muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae iſt eine längſt explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philoſophie, mit welcher immerhin ſich einige alte Weiber im Doktorhute noch ſchleppen mögen.

Die drei ethiſchen Grundtriebfedern des Menſchen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, ſind in Jedem in einem andern und unglaub-

lich verſchiedenen Verhältniſſe vorhanden. Je nachdem dieſes iſt, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoiſtiſchen Charakter werden nur egoiſtiſche Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird ſo wenig ſein Intereſſe opfern, um an ſeinem Feinde Rache zu nehmen, als um ſeinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive ſtark empfänglich iſt, wird oft, um Andern zu ſchaden, großen eigenen Nachtheil nicht ſcheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verurſachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben ſo große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1). Dieſe gehen mit leidenſchaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem ſie eben ſo große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten: ja, ſie werden, mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verurſacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, ſich ſelbſt; wie dies die Erfahrung ſehr oft gezeigt hat. Hingegen beſteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, univerſellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächſt aber mit dem Menſchen; weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geiſtigen und körperlichen Leiden des Menſchen das Mitleid viel ſtärker in Anſpruch nehmen, als der allein körperliche und ſelbſt da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächſt abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch ſei, ſodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden ſich darbietet. Und auch hiemit kann es eben ſo weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von ſeltener Güte ſich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche ſie ſelbſt mehr leiden, als vorhin Der, dem ſie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen iſt, werden ſie erforderlichenfalls ſich ganz aufopfern: ſo Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Biſchofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeſchichte, Buch 10, Kap. 10): „Nachdem er, zum Löſegeld „für Gefangene, alle Schätze der Kirche, ſein und ſeiner Freunde

„eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer einer „Wittwe ſah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot er für „dieſen ſich ſelber zur Dienſtbarkeit. Denn wer von gutem Alter „war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach Kar„thago geführt.“

Dieſer unglaublich großen, angeborenen und urſprünglichen Verſchiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; ſo wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie Dieſes, ſo iſt auch Jenes nicht zu ändern. Die menſchenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter ſo mächtige Antriebe ſind, vermögen als ſolche nichts über Den, der allein für egoiſtiſche Motive empfänglich iſt. Will man nun dieſen dennoch zu menſchenfreundlichen Handlungen bringen; ſo kann es nur geſchehen durch die Vorſpiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu ſeinem eigenen Vortheil gereicht (wie denn auch die meiſten Sittenlehren eigentlich verſchiedenartige Verſuche in dieſem Sinne ſind). Dadurch wird aber ſein Wille bloß irre geleitet, nicht gebeſſert. Zu wirklicher Beſſerung wäre erfordert, daß man die ganze Art ſeiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, alſo z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als ſolches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verurſachung deſſelben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, ſelbſt die geringſte Vermehrung des eigenen Wohlſeyns alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirkſam machte. Dies aber iſt viel gewiſſer unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menſchen gleichſam das Herz im Leibe umkehrte, ſein tief Innerſtes umſchüfe. Hingegen iſt Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einſicht berichtigt, den Menſchen zu einer richtigern Auffaſſung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältniſſe des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beſchaffenheit ſeines Willens ſich konſequenter, deutlicher und entſchiedener an den Tag legt, ſich unverfälſcht ausſpricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falſchen Motiven, auf wohlgemeinten Vorſpiegelungen eines da-

durch in dieſer, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; ſo beruhen auch manche Miſſethaten bloß auf falſcher Erkenntniß der menſchlichen Lebensverhältniſſe. Hierauf gründet ſich das Amerikaniſche Pönitentiarſyſtem: es beabſichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu beſſern, ſondern bloß, ihm den Kopf zurechtzuſetzen, damit er zu der Einſicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein ſichererer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle ſind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt ſich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgeſtalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moraliſcher Werth zuſteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zuſtrebt, ſondern nur den Weg, den er dahin einſchlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: dieſe ſetzt jeder Wille ſich, ſeiner urſprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoiſten zeigen, daß er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird; dem Boshaften, daß die Verurſachung fremder Leiden größere auf ihn ſelbſt bringen wird. Aber den Egoismus ſelbſt, die Bosheit ſelbſt wird man Keinem ausreden; ſo wenig, wie der Katze ihre Neigung zum Mauſen. Sogar auch die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einſicht, durch Belehrung über die Verhältniſſe des Lebens, alſo durch Aufhellung des Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeußerung ihres Weſens gebracht werden, z. B. mittelſt Nachweiſung der entfernteren Folgen, welche unſer Thun für Andere hat, wie etwan der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erſt im Laufe der Zeit, aus dieſer oder jener Handlung, die wir für ſo ſchlimm nicht hielten, erwachſen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verſchonung eines Verbrechers; beſonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zuſteht u. ſ. f. In dieſer Hinſicht giebt es allerdings eine moraliſche Bildung und eine beſſernde Ethik: aber darüber hinaus geht ſie nicht, und die Schranke iſt leicht abzuſehen. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebeſſert. Das Grundweſentliche, das Entſchiedene, im Moraliſchen, wie im Intellektuellen und wie im Phyſiſchen, iſt das Angeborene: die Kunſt kann

überall nun nachhelfen. Jeder iſt, was er iſt, gleichſam „von Gottes Gnaden", jure divino, θεῖα μοῖρα.

„Du biſt am Ende — was du biſt.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibſt doch immer was du biſt."

Aber ſchon lange höre ich den Leſer die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienſt? — Zur Antwort hierauf verweiſe ich auf §. 10. Daſelbſt hat, was ſonſt hier vorzutragen wäre, ſchon ſeine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit ſteht. Das dort Geſagte alſo bitte ich hier nochmals zu leſen. In Gemäßheit deſſelben iſt das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche ſich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewiſſens betreffen zwar zunächſt und oſtenſibel Das, was wir gethan haben, eigentlich nnd im Grunde aber Das, was wir ſind, als worüber unſere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem ſie zu unſerm Charakter ſich verhalten wie die Symptome zur Krankheit. In dieſem Esse alſo, in dem was wir ſind, muß auch Schuld und Verdienſt liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und haſſen, iſt nicht ein Wandelbares und Verächtliches, ſondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Beſtehendes: das was ſie ſind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; ſo ſagen wir nicht, daß ſie ſich geändert, ſondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben ſo iſt der Gegenſtand unſerer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns ſelbſt Das, was wir ſind, unwiderruflich ſind und bleiben: dies erſtreckt ſich ſogar auf die intellektuellen, ja auf die phyſiognomiſchen Eigenſchaften. Wie ſollte alſo nicht in Dem, was wir ſind, Schuld und Verdienſt liegen? — Die immer vollſtändiger werdende Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, das immer mehr ſich füllende Protokoll der Thaten, iſt das Gewiſſen. Das Thema des Gewiſſens ſind zunächſt unſere Handlungen, und zwar ſind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigſtens nicht zu verletzen, ja ſogar

ihnen Hülfe und Beiſtand zu leiſten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete; oder aber, mit Verleugnung dieſer beiden, jenem Rufe gefolgt ſind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterſchiedes an, den wir zwiſchen uns und Andern machen. Auf dieſem Unterſchiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieſer Hinſicht bedeutſamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unſers Charakters, die wahre Bekanntſchaft mit uns ſelbſt. Aus dieſer aber erwächſt Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir ſind, je nachdem Egoismus, Bosheit, oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterſchied, den wir zwiſchen unſerer Perſon und den übrigen gemacht haben, größer, oder kleiner geweſen iſt. Nach dem ſelben Maaßſtabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben ſo empiriſch, wie den eigenen, nur unvollkommener, kennen lernen: hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbſtbeurtheilung ſich als Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewiſſensangſt gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächſt auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derſelben gerichtet ſind, und Tugenden oder Laſter als inhärirende, bleibende Eigenſchaften angeſehen werden, bezeugen manche ſehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt ſehe ich, wie du biſt!“ — „In dir habe ich mich geirrt.“ — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht!“ — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehen“ u. dgl. m.; ferner auch: les ames bien nées; auch im Spaniſchen, bien nacido; εὐγενὴς, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. ſ. w.

Durch Vernunft iſt das Gewiſſen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zuſammenhängende Rückerinnerung möglich iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewiſſen erſt hinterher ſpricht; weshalb es auch das richtende Gewiſſen heißt. Vorher ſprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der

Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektirten That schließt. — So weit geht die ethische Thatsache des Bewußtseyns: sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehen, welches nicht unmittelbar zu unserer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich ist. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinem vielgestalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt jenes innern, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10 Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andererseits eine Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegten Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewissen gangbaren Kinderschulen-Moral geradezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst ernsthafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch selbst unschädliche Irr-

thümer geben kann, ſondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen ſtiftet. — Wollte man hingegen beſtehende Vorurtheile zum Maaßſtabe der Wahrheit, oder zum Gränzſtein machen, den ihre Darlegung nicht überſchreiten darf, ſo würde es redlicher ſeyn, philoſophiſche Fakultäten und Akademien ganz eingehen zu laſſen: denn was nicht iſt, ſoll auch nicht ſcheinen.

IV.

Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21.

Verſtändigung über dieſe Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moraliſche Triebfeder als Thatſache nachgewieſen, und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menſchenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik iſt dies hinreichend, inſofern dieſe nothwendig auf irgend etwas thatſächlich und nachweisbar Vorhandenes, ſei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtſeyn gegeben, geſtützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abſtrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethiſchen Vorſchriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Geſetzes, eben ſo verfahren will. Der von der Königlichen Societät geſtellten Aufgabe ſcheint mir hiedurch genügt zu ſeyn, da ſolche auf das Fundament der Ethik gerichtet iſt und nicht noch eine Metaphyſik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwiſchen ſehe ich ſehr wohl, daß der menſchliche Geiſt hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forſchung und jeder Realwiſſenſchaft, ſo ſteht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Fol-

gende erklärt, ſelbſt aber unerklärt bleibt und als ein Räthſel vorliegt. Auch hier alſo ſtellt ſich die Forderung einer Metaphyſik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als ſolcher und, wenn in ihrer Geſammtheit genommen, der Welt. Dieſe Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verſtandene ſich ſo und nicht anders verhalte, und wie aus dem Weſen an ſich der Dinge der dargelegte Charakter der Erſcheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik iſt das Bedürfniß einer metaphyſiſchen Grundlage um ſo dringender, als die philoſophiſchen, wie die religiöſen Syſteme darüber einig ſind, daß die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen zugleich eine metaphyſiſche, d. h. über die bloße Erſcheinung der Dinge und ſomit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daſeyn der Welt und dem Looſe des Menſchen in engſter Beziehung ſtehende ſeyn müſſe; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daſeyns überhaupt auslaufe, zuverläſſig das Ethiſche ſei. Dies Letztere bewährt ſich auch durch die unleugbare Thatſache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menſchen, gleichviel ob dieſer religiöſen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moraliſche Richtung nimmt und er die Rechnung über ſeinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moraliſcher Rückſicht abzuſchließen bemüht iſt. Hierüber ſind beſonders die Zeugniſſe der Alten von Gewicht; weil ſie nicht unter Chriſtlichem Einfluß ſtehen. Ich führe demnach an, daß wir dieſe Thatſache bereits ausgeſprochen finden in einer, dem uralten Geſetzgeber Zaleukos zugeſchriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, §. 20) uns aufbehalten hat: Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Imgleichen ſehen wir, um an ein hiſtoriſches Beiſpiel zu erinnern, den Perikles, auf dem

Sterbebette, von allen ſeinen Großthaten nichts hören wollen, ſondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer verſetzt hatte (Plut. in Pericl.). Um nun aber einen ſehr heterogenen Fall daneben zu ſtellen, ſo iſt mir aus dem Berichte der Ausſagen vor einer Engliſchen Jury erinnerlich, daß ein roher, fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer ſo eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu ſterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um ſie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende ſich vor dem Scheiden mit Jedem zu verſöhnen wünſchen. Einen anderartigen Beleg zu unſerm Satze giebt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektuelle Leiſtungen, und wären ſie die erſten Meiſterſtücke der Welt, der Urheber ſehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten kann, faſt Jeder, der etwas moraliſch Ausgezeichnetes geleiſtet hat, allen Lohn dafür abweiſt. Dies iſt beſonders der Fall bei moraliſchen Großthaten, wann z. B. Einer das Leben eines Andern, oder gar Vieler, mit Gefährdung ſeines eigenen, gerettet hat; als wo er, in der Regel, ſelbſt wenn er arm iſt, ſchlechterdings keinen Lohn annimmt; weil er fühlt, daß der metaphyſiſche Werth ſeiner Handlung darunter leiden würde. Eine poetiſche Darſtellung dieſes Herganges liefert uns Bürger am Schluſſe des Liedes vom braven Mann. Aber auch in der Wirklichkeit fällt es meiſtens ſo aus, und iſt mir in Engliſchen Zeitungen mehrmals vorgekommen. — Dieſe Thatſachen ſind allgemein und treten ohne Unterſchied der Religion ein. Wegen dieſer unleugbaren ethiſch-metaphyſiſchen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in dieſem Sinn gegebene Auslegung deſſelben, keine Religion in der Welt Fuß faſſen: denn mittelſt ihrer ethiſchen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menſchen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verſtändlichen, moraliſchen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es ſo eng mit derſelben, daß beide als unzertrennlich erſcheinen: ja, die Prieſter ſind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Daſſelbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identiſch mit dem

moraliſch Schlechten gilt, wie wir ſchon daran ſehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheiſtiſch, Unchriſtlich, Ketzer u. dgl. als ſynonym mit moraliſch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen iſt die Sache dadurch leicht gemacht, daß ſie, vom Glauben ausgehend, dieſen für ihr Dogma ſchlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philoſophiſchen Syſteme haben hier nicht ſo leichtes Spiel: daher man bei Unterſuchung aller Syſteme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, ſo auch mit dem Anknüpfungspunkte derſelben an die gegebene Metaphyſik überall äußerſt ſchlecht beſtellt iſt. Und doch iſt die Forderung, daß die Ethik ſich auf die Metaphyſik ſtütze, unabweisbar, wie ich dies ſchon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber iſt das Problem der Metaphyſik ſo ſehr das ſchwerſte aller den menſchlichen Geiſt beſchäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für ſchlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz beſondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgeriſſenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem beſtimmten metaphyſiſchen Syſteme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchſt mißlich ſeyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier ſo wenig, als im Vorhergehenden, die ſynthetiſche, ſondern nur die analytiſche Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, ſondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Dieſe harte Nothwendigkeit aber, vorausſetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinſamen Standpunkt auszugehen, hat mir ſchon die Darlegung des Fundaments der Ethik ſo ſehr erſchwert, daß ich jetzt auf dieſelbe zurückſehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes ſchweres Kunſtſtück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was ſonſt überall nur auf einer feſten Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphyſiſchen Auslegung der ethiſchen Grundlage angeregt iſt, wird die Schwierigkeit des vorausſetzungsloſen Verfahrens ſo überwiegend, daß ich nur den Ausweg ſehe, es bei

ganz allgemeinen Umriſſen bewenden zu laſſen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen, und überhaupt nur einen ſehr geringen Theil von dem zu ſagen, was ich unter andern Umſtänden hier vorzubringen hätte. Bei dieſem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abſchnitten gelöſt iſt, folglich was ich hier noch darüber leiſte ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe iſt.

§. 22.

Metaphyſiſche Grundlage.

Den feſten Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unſere Schritte getragen hat, ſollen wir alſo jetzt verlaſſen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweiſe reichen kann, die letzte theoretiſche Befriedigung zu ſuchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlaſſen ſoll, iſt die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weiſe der ſogenannten Nach-Kantiſchen Philoſophie, uns in Träumereien gefallen, Mährchen auftiſchen, durch Worte zu imponiren und dem Leſer Sand in die Augen zu ſtreuen ſuchen; ſondern ein Weniges, redlich dargeboten, iſt unſere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt ſelbſt unſer Problem, nämlich jenes jedem Menſchen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches ſich uns als die alleinige Quelle nicht-egoiſtiſcher Handlungen ergeben hat: dieſen aber ausſchließlich kommt moraliſcher Werth zu. Die Weiſe vieler moderner Philoſophen, welche die Begriffe Gut und Böſe als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meiſtens ſehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten“ reden, aus welcher ſie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigſtens einen

Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen*), nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der, vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also Andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben der selben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff Gut, von dem selben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Der selbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich,

---

*) Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit, ist ein Urbegriff, „eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert".
Bouterweck, Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja, trivialen Begriff Gut am liebsten einen Δαίμονας machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu können.

welches ſich auf ihre eigene Perſon beſchränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterſchied: Pereat mundus, dum ego salvus sim, iſt ihre Maxime. Dem guten Menſchen hingegen iſt dieſer Unterſchied keineswegs ſo groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erſcheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Koſten des eigenen befördert, alſo das fremde Ich dem eigenen gleichgeſetzt wird: und wo viele Andere zu retten ſind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele ſein Leben hingiebt.

Es frägt ſich jetzt, ob die letztere Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige ſei und auf einer Täuſchung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengeſetzten Auffaſſung ſei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Dieſe dem Egoismus zum Grunde liegende Auffaſſung iſt, empiriſch, ſtreng gerechtfertigt. Der Unterſchied zwiſchen der eigenen und der fremden Perſon erſcheint erfahrungsmäßig als ein abſoluter. Die Verſchiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von ſeinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächſt zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbſt haben, keineswegs eine erſchöpfende und bis auf den letzten Grund klare iſt. Durch die Anſchauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, alſo mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unſerer Beſtrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entſtehen, endlich auch die mannichfaltigen, ſchwächeren, oder ſtärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle ſich zurückführen laſſen. Das iſt Alles: denn das Erkennen wird nicht ſelbſt wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Subſtrat dieſer ganzen Erſcheinung, unſer inneres Weſen an ſich, das Wollende und Erkennende ſelbſt, iſt uns nicht zugänglich: wir ſehen bloß nach Außen, Innen iſt es finſter. Demnach iſt die Kenntniß, welche wir von uns ſelbſt haben, keineswegs eine vollſtändige und erſchöpfende, vielmehr ſehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptſächlichen

Theil nach ſind wir uns ſelber unbekannt und ein Räthſel, oder, wie Kant ſagt: Das Ich erkennt ſich nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unſere Erkenntniß fällt, iſt zwar Jeder vom Andern gänzlich verſchieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es ſich eben ſo verhalte hinſichtlich des großen und weſentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für dieſen iſt alſo wenigſtens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identiſch ſei.

Worauf beruht alle Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit der Weſen? — Auf Raum und Zeit: durch dieſe allein iſt ſie möglich; da das Viele ſich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorſtellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen ſind; ſo nenne ich Raum und Zeit in der Hinſicht, daß ſie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis, unbekümmert, ob dies genau der Sinn ſei, in welchem die Scholaſtiker dieſen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufſchlüſſen, welche Kants bewunderungswürdiger Tiefſinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr iſt, ſo iſt es die transſcendentale Aeſthetik, alſo die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie iſt ſo klar begründet, daß kein irgend ſcheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie iſt Kants Triumph und gehört zu den höchſt wenigen metaphyſiſchen Lehren, die man als wirklich bewieſen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphyſik anſehen kann. Nach ihr alſo ſind Raum und Zeit die Formen unſers eigenen Anſchauungsvermögens, gehören dieſem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können alſo nimmermehr eine Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt ſeyn; ſondern kommen nur der Erſcheinung derſelben zu, wie ſolche in unſerm, an phyſiologiſche Bedingungen gebundenen Bewußtſeyn der Außenwelt allein möglich iſt. Iſt aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, Zeit und Raum fremd; ſo iſt es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann daſſelbe in den zahlloſen Erſcheinungen dieſer Sinnenwelt doch nur Eines ſeyn, und nur das Eine und identiſche Weſen ſich in dieſen allen manifeſtiren. Und umgekehrt, was

ſich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darſtellt, kann nicht Ding an ſich, ſondern nur Erſcheinung ſeyn. Dieſe aber iſt, als ſolche, bloß für unſer durch vielerlei Bedingungen beſchränktes, ja, auf einer organiſchen Funktion beruhendes Bewußtſeyn vorhanden, nicht außer demſelben.

Dieſe Lehre, daß alle Vielheit nur ſcheinbar ſei, daß in allen Individuen dieſer Welt, in ſo unendlicher Zahl ſie auch, nach und neben einander, ſich darſtellen, doch nur Eines und das ſelbe, in ihnen allen gegenwärtige und identiſche, wahrhaft ſeiende Weſen ſich manifeſtire, dieſe Lehre iſt freilich lange vor Kant, ja, man möchte ſagen von jeher dageweſen. Denn zuvörderſt iſt ſie die Haupt- und Grundlehre des älteſten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatiſcher Theil, oder vielmehr eſoteriſche Lehre, uns in den Upaniſchaden vorliegt*). Daſelbſt finden wir faſt auf jeder Seite jene große Lehre: ſie wird unermüdlich, in zahlloſen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichniſſe erläutert. Daß ſie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, iſt, ſelbſt nach den kärglichen Nachrichten, die von ſeiner Philoſophie zu uns gelangt ſind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein faſt die ganze Philoſophie der Eleatiſchen Schule enthalten war, iſt allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem ſie lehrten διὰ τὴν ἑνότητα

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von Mohammedaniſchen Abſchreibern beigefügter und in den Text gerathener Randgloſſen angefochten worden. Allein ſie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windiſchmann (dem Sohn) in ſeinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, p. XIX, ebenfalls von Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leſer kann ſich, durch Vergleichung der neueren Ueberſetzungen einzelner Upaniſchaden, von Rammohnn Roy, Poley und ſelbſt der von Colebrooke, wie auch der neueſten von Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil ſtreng wörtlich ins Lateiniſche übertragenen Perſiſchen Ueberſetzung des Märtyrers dieſer Lehre, Sultans Daraſchakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverſtändniß zum Grunde gelegen hat; hingegen jene Andern ſich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher ſie ganz gewiß viel ungenauer ſind. — Näheres hierüber findet man im zweiten Bande der Parerga, Kap. 16, §. 185.

ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jahrhundert ſehen wir ſie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeiſtert, ſich bemüht, ſie in die Formen und Ausdrücke der Chriſtlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir ſie als begeiſterte Myſtik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem ſchmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszuſprechen, nicht hatte widerſtehen können. Dennoch ſehen wir auch die chriſtlichen Myſtiker, wider Willen und Abſicht, ſich in ſie verſtricken, wann und wo ſie auftreten. Spinoza's Name iſt mit ihr identificirt. In unſern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erſchrocken vor den rauchenden Trümmern ſtand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektiſche Philoſophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhmes mit den Ergebniſſen der neuen Naturwiſſenſchaft amalgamirend, ſchleunig ein Ganzes zuſammenſetzte, dem dringenden Bedürfniß ſeiner Zeitgenoſſen einſtweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abſpielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutſchlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, ſelbſt unter den bloß Gebildeten faſt allgemein verbreitet iſt*). Eine Ausnahme machen allein die heutigen Univerſitätsphiloſophen, als welche die ſchwere Aufgabe haben, dem ſogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit verſetzt, ſie in ihrer Herzensangſt bald zu den kläglichſten Sophismen, bald zu den bombaſtiſcheſten Phraſen greifen, um daraus irgend einen anſtändigen Maskenanzug zuſammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphiloſophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.

Volt.

Thoren und die endloſe Meditation der Weiſen. Jedoch läßt der ſtrenge Beweis deſſelben ſich allein aus Kants Lehre, wie oben geſchehen, führen; obwohl Kant ſelbſt dies nicht gethan hat, ſondern, nach Weiſe kluger Redner, nur die Prämiſſen gab, den Zuhörern die Freude der Konkluſion überlaſſend.

Gehört demnach Vielheit und Geſchiedenheit allein der bloßen Erſcheinung an, und iſt es Ein und das ſelbe Weſen, welches in allen Lebenden ſich darſtellt; ſo iſt diejenige Auffaſſung, welche den Unterſchied zwiſchen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengeſetzte dies ſeyn. Auch finden wir dieſe letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuſchung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erſtere Anſicht iſt es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieſes als den realen Ausdruck derſelben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphyſiſche Baſis der Ethik, und beſtände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar ſich ſelbſt, ſein eigenes wahres Weſen wiedererkenne. Demnach träfe die praktiſche Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Reſultat genau zuſammen mit der tiefſten Lehre der am weiteſten gelangten theoretiſchen Weisheit; und der praktiſche Philoſoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, ſpräche durch die That nur die ſelbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefſinns und der mühſäligſten Forſchung des theoretiſchen Philoſophen iſt. Indeſſen ſteht die moraliſche Trefflichkeit höher denn alle theoretiſche Weisheit, als welche immer nur Stückwerk iſt und auf dem langſamen Wege der Schlüſſe zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht; und der moraliſch Edle, wenn ihm auch noch ſo ſehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch ſein Handeln die tiefſte Erkenntniß, die höchſte Weisheit an den Tag, und beſchämt den Genialſten und Gelehrteſten, wenn dieſer durch ſein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben iſt.

„Die Individuation iſt real, das principium individuationis und die auf demſelben beruhende Verſchiedenheit der Individuen iſt die Ordnung der Dinge an ſich. Jedes Individuum iſt ein von allen andern von Grund aus verſchiedenes Weſen. Im eigenen Selbſt allein habe ich mein wahres Seyn,

alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtseyn sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies bist Du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νεικος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νεικος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken,

so gut ist es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber tat-twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und Allem außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch ein Mal". Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht die selbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal". — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist erhaben und erhält das höchste Lob; weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft

uneigennützige Hülfe, welche, als ſolche, ausſchließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, iſt, wenn wir bis auf den letzten Grund forſchen, eigentlich eine myſteriöſe Handlung, eine praktiſche Myſtik, ſofern ſie zuletzt aus der ſelben Erkenntniß, die das Weſen aller eigentlichen Myſtik ausmacht, entſpringt und auf keine andere Weiſe mit Wahrheit erklärbar iſt. Denn daß Einer auch nur ein Almoſen gebe, ohne dabei auf die entfernteſte Weiſe etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, iſt nur möglich, ſofern er erkennt, daß er ſelbſt es iſt, was ihm jetzt unter jener traurigen Geſtalt erſcheint, alſo daß er ſein eigenes Weſen an ſich in der fremden Erſcheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Myſterium der Ethik genannt.

Wer für ſein Vaterland in den Tod geht, iſt von der Täuſchung frei geworden, welche das Daſeyn auf die eigene Perſon beſchränkt: er dehnt ſein eigenes Weſen auf ſeine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geſchlechter derſelben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern ſtets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein ſeine eigene Perſon für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome anſah, denen er bloß eine relative Exiſtenz, ſofern ſie Mittel zu ſeinen Zwecken ſeyn oder dieſen entgegenſtehen konnten, zuerkannte, ſo daß ein unermeßlicher Unterſchied, eine tiefe Kluft zwiſchen ſeiner Perſon und allem jenem Nicht-Ich blieb, der alſo ausſchließlich in dieſer eigenen Perſon exiſtirte, dieſer ſieht, im Tode, mit ſeinem Selbſt auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, ſein eigenes Weſen, ſich ſelbſt erblickte, deſſen Daſeyn daher mit dem Daſeyn alles Lebenden zuſammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil ſeines Daſeyns: er beſteht fort in allen Andern, in welchen er ja ſein Weſen und ſein Selbſt ſtets erkannt und geliebt hat, und die Täuſchung verſchwindet, welche ſein Bewußtſeyn von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verſchieden-

heit beruhen zwiſchen der Art, wie beſonders gute und überwiegend böſe Menſchen die Todesſtunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müſſen, daß ſie paradox war: und es iſt doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Geſtalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da ſieht ſie ſeufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber deſſen Flügelſchläge ſo groß und langſam ſind, daß das Individuum darüber hinſtirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches dieſe metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentaliſch Gebildeten haben muß, ſehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr iſt Alles, was ich, aus dieſer Rückſicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphyſik der Ethik ſchon vor Jahrtauſenden die Grundanſicht der Indiſchen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Ariſtoteles und Ptolemäos verdrängte Weltſyſtem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Ueberſetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei dieſen Andeutungen zur Metaphyſik der Ethik muß ich es bewenden laſſen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derſelben zu thun übrig bleibt. Allein dieſer ſetzt voraus, daß man auch in der Ethik ſelbſt einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchſtes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre geſteckt iſt, und man was über dieſe hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieſer nothwendigen Unterlaſſung alſo iſt es zuzuſchreiben, daß die dargelegten Umriſſe zur Metaphyſik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußſtein des ganzen Gebäudes der Metaphyſik, oder den eigentlichen Zuſammenhang der Divina Commedia abſehen laſſen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles

in Einem Tage ſagen, und ſoll auch nicht mehr antworten, als man gefragt iſt.

Indem man ſucht, menſchliche Erkenntniß und Einſicht zu fördern, wird man ſtets den Widerſtand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Laſt, die man zu ziehen hätte, und die ſchwer auf den Boden drückt, aller Anſtrengung trotzend. Dann muß man ſich tröſten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen ſich, aber die Wahrheit für ſich zu haben, welche, ſobald nur ihr Bundesgenoſſe, die Zeit, zu ihr geſtoßen ſeyn wird, des Sieges vollkommen gewiß iſt, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio", unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen iſt leicht, Moral begründen iſt*) ſchwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

*) Dieſes zweite „iſt" hat die Akademie aus eigenen Mitteln hinzugefügt, um einen Beleg zu liefern zur Lehre des Longinus (de sublim., c. 39), daß man durch Hinzufügung, oder Wegnahme, einer Silbe die ganze Energie einer Sentenz vernichten kann.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

112198

Y0134850

RETURN TO: CIRCULATION DEPARTMENT
198 Main Stacks

LOAN PERIOD 1 Home Use	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS.
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW.

AUG 2 0 2002		

FORM NO. DD6
50M 5-02

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
Berkeley, California 94720–6000